SCIENZA E FILOSOFIA

BIBLIOTECA BASSANO
BA000088009

19.54

EDOARDO LE ROY

SCIENZA E FILOSOFIA

CON UN'APPENDICE SULLA

NOZIONE DI VERITÀ

TRADUZIONE DAL FRANCESE

CON PREFAZIONE E NOTE A CURA DI

RENATO PARESCE

LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE
1913

PROPRIETA LETTERARIA
DELL'EDITORE R. CARABBA

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

PREFAZIONE

Da quella filosofia dell' intuizione che il Bergson ha così suggestivamente posta sotto nuova luce, o a dirittura instaurata, con un entusiasmo di convinzione ed un calore appassionato di comunicativa che fan di lui un più che raro esempio di poeta della filosofia — discende qual ramo diretto questa del Le Roy.

Con un accento di non minor convinzione, con una non minor fede filosofica, anch' egli stabilisce le basi e la possibilità — mediante una accurata e talvolta irrevocabile analisi dei dati e delle nozioni primordiali — di una conoscenza filosofica al disopra di quella volgare ed empirica, il che vale, in fondo, quanto assegnare il giusto posto alla filosofia ed alla scienza, ed a superar d'un salto, il secolar contrasto fra le due dee ora così indissolubilmente unite, ora del tutto estranee e fatte nemiche.

In questa stessa collezione, or non è molto, il Papini presentava la « Filosofia dell'Intuizione » del Bergson, ove con mano maestra erano appena sbozzate le linee di un più profondo sistema di investigazione ed accennato un più largo campo

di speculazione filosofica, i cui frutti e le cui messi abbondanti son raccolte nelle omai notissime opere fondamentali del Bergson stesso. Il Le Roy può dirsene discepolo diretto, avendone ereditati i pregi innumerevoli e stranamente — a parer mio — esagerati i difetti. La insuperabile fluidità dello stile bergsoniano che il James recentemente stimava « un prodigio » s'è disciolto, nel Le Roy, per non lasciar nel lettore che solo una scia armoniosa di luci ed ombre ben composte; senza che possa dirsi quanto ciò possa giovare ad una sistematica costruzione filosofica che giunga ad una conoscenza la quale sia, per dirla col nostro Spaventa « attività, produttività, atto » e nella quale è ogni scopo e necessità di vera filosofia.

Il lavoro del Le Roy, qui tradotto, è solo la prima parte d'un lungo, anzi prolissamente lungo studio, apparso or son più che dieci anni nella Revue de Métaphysique et de Morale, sotto il titolo « Science et Philosophie » studio che sarà completamente tradotto in un secondo volumetto di questa collezione. Con questo, il Le Roy contribuisce, in qualità di accurato ed appassionato cultor di scienza, a quella critica revisionistica dei metodi, principî ed assiomi fondamentali della scienza, già iniziata e proseguita con lodevole amore dal Poincaré, Duhem, Ostwald, Mach, ecc.

Se la critica che la scienza fa di sè stessa può procedere senza aver prima esaminata la nozione di Verità, una critica filosofica della scienza potrà dirsi tale, solo in quanto parta dallo studio delle nozioni fondamentali di certezza e di verità, per così lungo tempo rimaste chiuse entro le

cerchie troppo rigidamente limitate del razionalismo. Il Le Roy segue in ciò i risultati della critica iniziata recentemente, e con la scorta di una nuova luce, si riattacca alla corrente demolitrice della immobilità della Dea Verità; demolizione alla quale — com' è noto — concorsero con varietà di mezzi e d' intenti, ma pur sempre brillantemente e pugnacemente il Peirce, il James, lo Schiller, il Milhaud, il nostro Vailati ed altri molti valentissimi psicologi, logici e cultori appassionati ed illuminati, di scienze particolari.

Questa prima parte dello studio del Le Roy, che con troppa modestia l' autore definisce « un programma di ricerca » ed « un tema di meditazione » — può riassumersi come un processo rigorosamente condotto da un magistrato di inflessibil tempra ai dati del senso comune, ed al linguaggio; è, in poche parole, un tentativo indiscutibilmente riuscito di porre in luce il contributo perturbatore del linguaggio, nella speculazione filosofica. —

« *Le decisioni filosofiche non sono altro che le riflessioni comuni, corrette e rese metodiche* » — *diceva l'Hume, e come lui ha detto e ripetuto buona parte della omai notissima filosofia* ad usum puerorum. *No, una vera filosofia che non sia statico collegamento di dati comuni, ma dinamico pensamento dell' eterno incessante* divenire *e* processo *delle cose, e dell' ancor più incessante processo e* progresso *della vita dello spirito, non può nascere e rigogliosamente scaturire che da una accurata critica de' dati del senso comune, della « conoscenza comune », in una parola. La prima a sentir gli effetti della nuova posizione*

assunta dalla filosofia, doveva esser necessariamente la scienza, la quale per molti e molti lustri era rimasta placidamente adagiata in un cartesiano quietismo, quasi mai disturbata nè da filosofi nè da scienziati. Molte voci s'eran pur levate contro la scienza, ma non sempre tali da minarne le basi stesse, da imporre un nuovo accurato e continuo esame delle asserzioni sue. Gli attacchi contro la scienza eran troppo estranei ad essa, ispirati da preoccupazioni troppo indipendenti dal suo natural sviluppo, per poterla seriamente impensierire (1). Come una seria critica della scienza doveva tosto o tardi scaturire direttamente da un rinnovato indirizzo filosofico; così la nuova filosofia dell'intuizione doveva anch'essa condurre ad una critica della scienza; sotto una particolar luce e con mezzi pure particolari, esaminandone la ragion d'essere, il graduale sviluppo e la materia stessa delle sue ricerche. Gli indirizzi seguiti nella critica odierna sono diversissimi; caratteristico, per altro, è questo del Le Roy che, com'era legittimamente prevedibile doveva quasi totalmente differir da quello seguito dal Poincaré, Mach, ecc. Il senso comune è — direi quasi — tutt'uno colla scienza, essi sono intimamente uniti fra loro. La scienza è il prolungamento meno ricco e più superficiale del senso comune.

E giacchè i dati del senso comune non son

---

(1) Tipica a questo riguardo la raccomandazione di Pascal: « Je trouve bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic... Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle » (fram. 218, ed. Brunschvig).

negati in quanto contributi essenziali alla costruzione filosofica, il Le Roy si trova a dovere invertire il compito della critica scientifica odierna. « Il movimento critico di cui parlo — dice il Le Roy — offre questo di particolare, che, ben lungi dall' esser stato chiamato dal di fuori dalle preoccupazioni metafisiche e morali, esso si è prodotto all' interno della scienza, sotto la pressione dei bisogni interni, al contatto stesso dei fatti e delle teorie (1); ma benchè egli voglia sostenere una sua attitudine critica *scaturente dall' esame della scienza in ciò che essa ha ancora e perennemente* in fieri *; bisogna pur riconoscere che il fatto stesso di discutere i principî di una scienza — non per questa soltanto, ma anche, e principalmente, per render più luminoso un ben tracciato cammino di speculazione filosofica — lo pone necessariamente in contrasto colle tendenze unicamente critiche — e quindi affatto costruttive — della odierna filosofia delle scienze. Gli scienziati contemporanei che, per una lor particolare irrequietezza ed incontentabilità nelle loro ricerche, e per una più raffinata mentalità critica, si occupano di ricerche epistemologiche, consapevolmente o — il più spesso — inconsapevolmente parton sempre da premesse intellet-*

---

(1) Le Roy. Un positivisme nouveau. *R. de M. et M. 1901, p. 139. Così anche il Wilbois intende una analisi della scienza: « A lato di una scienza positiva, c' è posto per una metafisica positiva: i lavori del Bergson son là a dimostrarcelo ». (L' esprit positif. R. de M. et M. 1901, p. 159).*

tualistiche (1) e mirano a dar della scienza loro un più esatto apprezzamento, delle conquiste e delle leggi un più logico coordinamento ed enunciamento, senza che da ciò possa, per altro, scaturir fuori, come bagliore che tutto colleghi e sublimi, una generale e solida visione dell'insieme cosmico. L'attitudine loro è semplicemente critica, che per molti e molti punti, si collega a quella — tutta contemporanea — di sostituir una attività critica dissolvente (perchè inattiva) e quasi sempre empirica ad una attività creatrice od inventiva.

Il Le Roy si allontana dunque dagli scienziati puri con un passo che è decisivo; il Le Roy pensa da filosofo, preoccupato sovratutto, di stabilire una ben netta relazione di posizioni fra scienza e filosofia, la quale — senza giungere ad una aperta e forse arbitraria negazione di una conoscenza sperimentale — non neghi neppur la filosofia, anzi ne renda tanto più complesso e tanto più profondo il compito quanto più riconosca e ammetta una ragion d'essere ed un valor specifico alla conoscenza comune ed a quella che può dirsi sperimentale.

Ammesso — come vuole il Le Roy — che « il pensiero veramente profondo non è puramente intellettuale », che « se è vero che l'idea è implicita in tutto, essa implica a sua volta più che sè stessa, un elemento di vita e di azione che non si lascia ridurre al puro intelletto » e che

---

(1) È noto il Kantismo impenitente di buonissima parte degli scienziati moderni.

« questo elemento costituisce persino il meglio dell' idea, anzi il principio dal quale deriva la sua fecondità » — è chiaro che il posto ad una filosofia è già fatto, come al disopra delle scienze particolari e della conoscenza comune. Tragico posto, per altro, questo, che per esser conquistato sotto la continua pressione dei fatti esistenti (e da essa non negati) deve — per costituirsi come un tutto organico e vitale — rinunciare a quella stessa attività intellettuale che è poi la sola che possa — per sua forza implicita e per quella libertà che le è tutta propria — superar l' esperienza ed immedesimarsi vivificandola — in quella realtà fenomenica che l'anti-intellettualismo non intende disconoscere; anzi alla quale esso vuol sempre ricondursi col perenne timore di doversene arbitrariamente od inconsapevolmente discostare.

Un « nuovo positivismo » chiama il Le Roy la sua filosofia, o anche « una specie di antropomorfismo materialista fondato sul primato dell' azione pratica »; sullo « spirito positivo » discorre il Wilbois che, per molti e molti punti si allaccia alla « philosophie nouvelle ».

Ecco che lo spirito che — per sua esplicita missione — deve abbracciar tutta la realtà, esser la realtà stessa, è omai ridotto a non essere anch' esso, che il fisico dell' intelletto *(Ravaisson). « A lato dei ragionamenti espliciti, che procedono per salti bruschi e si formalizzano in termini sporadici, ci son quei* ragionamenti sordi, *i soli fecondi, pei quali si muove il pensiero, senza parole nè divisioni, da uno stato iniziale ad uno stato finale che esso riunisce con una*

fluida melodia interiore » (1). Su questi ragionamenti sordi viene a stabilirsi una filosofia, portata per forza stessa di cose a riconoscere la effettiva esistenza ed attività vitale di questi ragionamenti inespressi ed inesprimibili, là dove un più attento esame avrebbe mostrato o una inesistenza assoluta o una semplice potenzialità di azioni o conclusioni semplicemente possibili ; *e così rivela luminosamente quel contenuto* decadente *che la pone come conclusione di un ininterrotto movimento romantico che ci han condotti al Bergson e al Debussy. Filosofia romantica, dunque ossia continua inadeguatezza fra le premesse enunciate e le premesse in potenza, e la effettività stessa degli atti, ossia della creazione artistica o della costruzione filosofica.*

È una filosofia dell' attività creatrice, aconcettuale, libera di concetti (« comprendere è sorpassare nell' idea ciò che è intelligibile puro ») ma come la stessa filosofia romantica, incapace di negar la filosofia stessa, in nome di quegli stessi ragionamenti sordi che essa ammette.

È un chiaro riconoscimento della profondità dell' atto creatore in ciò che ha di men logico e di più libero, è una introduzione ad una « filosofia » dell' invenzione (2), eppure riman lì colle ali tagliate — impotente ad avanzare avendo involontariamente intellettualizzata l' attività crea-

---

(1) R. de M. et M. *1901, p. 306.*

(2) « Non si conosce veramente che quello che si inventa, non si sa se non nella misura in cui si è capace di trovare ».

trice — a riconoscer semplicemente che l'arte è una (indefinita ed oscura) prolusione ad una filosofia indefinita ed indefinibile, senza sentire in sè la forza di riconoscere una identità fra conoscenza filosofica e conoscenza artistica. Da questa si ritrae, come timorosa del passo, anelando a qualcosa di più, che non può e non sa raggiungere (1); ed è lì dubitosa sul da farsi, inviando disperati appelli alla scienza, perchè essa la soccorra e le dia nuova spinta, e sospirando qualcosa di più di una conoscenza intuitiva o artistica, cioè una Filosofia *che egli, il Le Roy, medita di costituire.*

E per intanto offre questo suo tema di meditazione e di ricerca, come cercando chi vi trovi anco un punto e in esso si inserisca, onde col proprio pensiero e colla propria particolar esperienza della vita, possa riviverlo, e rivivendolo fonderlo a nuovo, e indefinitamente proseguirlo. Non debbo dilungarmi, nè ho dunque bisogno di insistere particolarmente su uno dei suoi aspetti che ne costituisce poi, il difetto fondamentale. Vi son stati e son tutt'ora sistemi filosofici atti ad alimentare la ricerca attiva e vivente per una eternità di vita; sono più una spinta, un punto interrogativo al quale ognuno sente in sè l'obbligo di rispondere, oppure pro-

---

(1) Non può raggiunger nulla. E infatti, quando sente in sè una tendenza ad una morale, non sa altro raggiungere ed enunciare che una forma di religiosità puramente mistica, *cioè la morale che è negazione di volontà. E ciò dopo tanto parlare d'azione e di creazione: cioè di volontà per eccellenza!*

fonde complessità di visioni dinanzi alle quali ciascun uomo pensante ed agente, deve prender posizione e porvisi di fronte come gli antichi guerrieri delle leggende si misuravano a tenzone con ogni guerriero che incontravan lungo il cammino.

È una lotta che può abbattere il nemico, ma può sempre valere a saggiarne la forza e render più degna la vittoria o la gioia dell'incontro. La filosofia del Le Roy ha qualcosa in sè che la conchiude troppo, essa si esaurisce in sè stessa, incapace in fondo a promuovere una azione che le dia quella vitalità che una filosofia può realmente ottenere quando la si vive effettivamente. Difetto, questo — se non erro — del romanticismo — che colla sua scapigliata etica anarchica termina, tosto o tardi, in un degenerato apatismo, e si conchiude in una posa di falsa volontà decadente.

« *L'arte romantica — diceva lo Schlegel — è infinita; essa riconosce come sua legge suprema quella che la fantasia arbitraria del poeta non soffra alcuna legge al disopra di lei* ». *Opinione, che — con poche varianti — il Le Roy accetterebbe e farebbe sua. L'ideale artistico del Le Roy è l'odierna musica romantica* decadente:

« *L'arte non procede affatto per* analisi riduttrice, *bensì per* evocazione suggestiva. *La sua forma più pura è, non l'arte plastica latina, ma l'arte musicale e penetrante, l'arte illogica e sottile piena di sogno e di mistero, dei moderni simbolisti. Per questi caratteri l'arte è come la prefazione alla filosofia* ». *Non poteva svelarsi in modo più netto la particolare posizione del*

Le Roy. Lo Schlegel voleva che nel mentre il poeta creava, egli dovesse descriver sè stesso in quanto poeta, cioè riflettere sulla sua particolare attività creatrice, fare « della poesia della poesia » o anche — com' egli dice — dell' arte alla seconda potenza.

Nel Le Roy — a mio modo di vedere — è tutta una nascosta tendenza a questa critica creativa, *senza che egli possa raggiungerla. È in lui il desiderio di una intuizione pura e profonda della realtà, di una azione che sia conoscenza superiore al tempo stesso che azione vera; egli medita su questo suo desiderio che lo tormenta e lo arde. Ma egli non può realizzarlo, poichè non è artista, è ancora un critico e un artista mancato, e si ribella dolorosamente contro l' avversità di un destino, che lo costringe ad un'opra rude perchè non voluta. Si concentra misticamente in sè stesso e più che creare medita su quella facoltà od attività creatrice che non può cogliere (1). È una « poesia della poesia » anche questa, ma la poesia vera è lontana, in un lontano*

---

(1) Ritengo che molta luce si apporterebbe anche nello studio del pensiero Bergsoniano, se si volesse considerare il Bergson sotto questo punto di vista appena accennato. Anche in questo caso è un ritorcersi su se stesso, un anelare a un che d' indefinito che non è arte ancora e neppure vera morale. In quanto alle idee del Bergson sull' arte si veda: Bergson — Le rire — Essai sur la signification du comique. Alcan, Paris 1906, p. 153-161. « Così, si tratti di pittura, scultura, poesia o musica, l' arte non ha altro obietto che quello di scartar i simboli praticamente utili, le generalità convenzionalmente e socialmente accettate, infine tutto ciò che ci nasconde la realtà, per metterci di fronte alla

sogno; è cioè la critica che può far di sè stessa l'anima profondamente viva di chi non crea ancora, sulla propria impossibilità a far della vera arte. In poche parole è la confessione di uno stato di femminilità romantica, *che il Le Roy come uomo superiore, come cuore veramente e profondamente umano vorrebbe superar per penetrar nella vera grande vita che è perenne dramma di azione vera e di conoscenza perenne.*

*
* *

Alla stasi non sa rassegnarsi questa filosofia del dinamismo, e vuol fondersi nel flusso incessante della storia. Ma ahimè di quale storia! Essa riconosce Eraclito per uno dei suoi avi più lontani e con un gesto che può essere di melanconica impotenza, ci annunzia che « essa è

---

realtà stessa... L'arte non è, certamente, altro che una più diretta visione della realtà » (p. 161).

La relazione, poi, fra la filosofia bergsoniana e le idee fondamentali del simbolismo sono state notate ed acutamente poste in luce dal Prezzolini (Il Bergson *ne* La Voce, *Anno II, n.° 4, 6 gen. 1910) quantunque io ritengo che quanto il Prezzolini dice della filosofia bergsoniana, debba meglio dirsi de' prosecutori e discepoli del Bergson, in particolar modo del Le Roy. La mobilità stessa del pensiero bergsoniano, l'elasticità ed anche la fluidità di certe conclusioni, lo rendono particolarmente adatto a qualsiasi genere di applicazioni. Ma su queste deformazioni subite dalla filosofia bergsoniana, tornerò nella promessa conclusione. Del resto pel presente lavoro, una discussione sul concetto dell'arte sarebbe fuori posto, trattandosi unicamente d'una* critica delle scienze *che il Le Roy prosegue fin ne' particolari delle scienze speciali.*

stata preparata dall'evoluzionismo contemporaneo che essa approfondisce e perfeziona, che essa libera dalla sua scorie materialista, e che essa volge in vera metafisica. Non è la filosofia che conveniva al secolo della storia? Forse essa indica che è venuto un'epoca in cui la matematica, perdendo la sua funzione di scienza regolatrice, va a cedere il suo posto alla biologia ». Nessuno fra i moltissimi critici della « philosophie nouvelle » — a mia conoscenza — ha accennato la importanza di questa dichiarazione.

È il passo più caratteristico fatto per distaccarsi dall'intellettualismo; in quanto svela tutto un fondo che riman nascosto e confuso sotto l'ammasso della enunciazione sistematica; è una prova della incapacità a trar forza di creare, di agire (se non si vuol pensare) in vista di una certa moralità più vasta e superiore: invece di sentire in sè stesso quella spinta che affanna e tortura d'un infinitamente doloroso fuoco interiore la volontà vera *che deve esteriorizzarsi in un'azione* vera, *in tutto un continuo di vita che non sa nè medita su prossimi o lontani tramonti, — il nostro filosofo moderno si appoggia ad un evoluzionismo — che per quanto sfrondato di... « scorie materialistiche », è* statico *perchè cieco, è inattivo perchè indipendente dal volere evolversi, dalla volontà che è dinamismo in quanto perenne vita in un futuro che divien sempre presente.*

Al di fuori di questa valutazione, per così dire morale, esso rappresenta una dichiarazione di guerra al razionalismo, la quale per essere più impetuosa e sonora, colpisce il nemico là dove

esso si inserisce nella storia. Il Le Roy per render sè stesso più convinto degli oscuri legami che lo allacciano allo sviluppo storico del pensiero, si appoggia ingenuamente ad un fantasma positivistico che lo assilla senza cessa e lo tormenta ingenuamente poichè vi si appoggia nel mentre che quello più gli si scompone fra mano, e sente che tanto più chiaro sarà il posto suo nella storia quanto più intensamente sarà negato lo spettro matematico, e quanto più si terrà lontano dalla conoscenza formale e logica. E poichè occorre un nemico facilmente vincibile, egli partirà in lotta contro l'immobile razionalismo cartesiano che tenta giungere alla verità avendo a modello costante la certezza matematica, e non s'accorgerà ancora d'aver trafitto semplicemente un cadavere, cioè non una forza, ma un errore (1). Ecco che questo nuovo genere di positivismo, onde negar lo spettro sempre in mille forme rinascente di un universo cartesiano (estensione e movimento) vi sostituisce ora un nuovo universo biologico, dove la biologia è dea — direi quasi — invocata ma non mai presente.

* * *

« Le persone estranee ai procedimenti della scienza non sono pienamente soddisfatte se non

---

(1) Si confronti a questo proposito l'opinione del Peguy sulla matematica, in Victor Marie conte Hugo, *p. 230 e seg. Un temperamento così profondamente e squisitamente sensibile quanto il Peguy avrebbe tanto guadagnato a parlar meno di cose che non conosce!*

quando giungono a ricondurre (in un modo che non sia per nulla brusco) le spiegazioni a qualche principio che il loro buon senso accetti senza pena; esse non si accorgono che un tale procedimento comporta una gran dose di inganno. Taine cita come caratteristica dello spirito cartesiano, questa frase di Malebranche: Per raggiungere la verità, basta stare attenti alle idee chiare che ciascuno porta in sè stesso. In tal modo le persone di spirito non mancarono di abbracciare con ardore il cartesianismo quando fu loro portato; questa filosofia giustifica, in fatti, la pretesa che han sempre avuta le persone di vita di parlare, con una imperturbabile sicurezza, delle cose che non hanno studiate — in virtù delle loro luci naturali » *(1).*

La « nouvelle philosophie » ha in buona parte una fortuna analoga alla filosofia cartesiana. Nè men diverse son le cause, da quelle che il Sorel molto e molto acutamente ha poste in luce per ciò che riguarda il XXVII secolo.

L' idolatria del discorso filosofico, *dell' idea chiara, delle nette distinzioni nell' organismo logico hanno — sì — perduto fortuna; ma per dar posto al sogno filosofico, all' idea vaga, alle intuizioni libere di tutta scorie concettuale. L' anti-intellettualismo odierno è forse uno de' fenomeni sui quali più dovrà attardarsi il futuro storico della filosofia, o del tempo nostro più in generale. Tutte le voci discordi, non valgono*

---

(1) G. Sorel. Les Illusions du Progrés. *Paris, Rivière, p. 44.*

a mascherare questo movimento antirazionalista, che rispecchia in modo sì chiaro tutto lo spirito moderno, in tutte le sue forme più svariate e più continuamente variabili.

Se così chiare sembrano al Sorel le origini della straordinaria diffusione della filosofia cartesiana, dovrà egli pur riconoscere — sebbene a malincuore — quanto questa nostra transeunte visione dell'universo, sia più profondamente e più tenacemente unita alle condizioni sociali del tempo che è nostro. Se si è da alcuni, voluto sostenere che ogni nuova opera d'arte richieda una particolar filosofia che possa giustamente interpetrarla; è ancor più evidente che è ancor da aspettarsi che solo un nuovo orientamento sociale, un nuovo tenor di vita possano solo produrre i giudici futuri del pensiero odierno. Intellettualisti o anti-intellettualisti, siam sempre tutti figli di questa società, di questo particolare e momentaneo assetto sociale che scientemente o inconsciamente si manifesta — nei più alti regni del pensiero — nella odierna « philosophie nouvelle ». Non siamo in grado di superarla, per ora, poichè essa è figlia di una vita che — bene o male — è anche la nostra. E se un significato non potrà esserle in alcun modo negato giammai, ritengo che sarà appunto quello di essere uno de' più caratteristici esponenti o conclusioni della incertezza del presente, della rilassatezza delle forze e delle iniziative, della mancanza della comprensione storica *della potenza del vero pensiero e della vera* azione che agisce e che crea.

È, forse, un anelito possente di una società

fiacca, ammalata di febbre letteraria, incerta nei suoi passi, priva di spirito combattivo il quale è sempre profondamente sano ne' suoi passi e nelle sue molteplici decisioni (1).

Ma torniamo dopo una così lunga disgressione al Le Roy.

* * *

Indipendentemente, in ogni caso, dal pregio intrinseco che questo studio del Le Roy possa avere, al di fuori di qualsiasi particolare orientamento di pensiero, esso studio varrà a dimostrar la possibilità di una appassionata armoniosa esposizione del proprio pensiero, della propria intuizione, libera da quella pesante andatura... tedesca *(suggerirebbe la maligna ombra del* tedeschissimo *Nietzsche) e che è poi — salvo rarissime eccezioni — quella comune a tutte le filosofie di presso che tutte le nazioni.*

Occorrerebbe insistere, poi, e porre in luce il carattere distintivo di questa filosofia da quella del Bergson e da quella dei molti suoi discepoli. E ciò principalmente per giungere ad una più

---

(1) Con ciò credo che possa anche spiegarsi la non mai vista rapidità colla quale si diffonde in questo momento la filosofia bergsoniana presso gl' Inglesi. Potrà nascerne un bene, ma nulla può impedir dal vedere in ciò una conseguenza dell' indebolimento e dello scetticismo della vecchia borghesia anglosassone. Strano, poi, è che proprio il Sorel si ispiri da una tale filosofia, ed una tale filosofia consigli tacitamente alle generazioni molto future che vedranno in atto il suo sindacalismo eroico.

esatta comprensione del fenomeno Bergson e per render quindi meno rigide e tranchantes *le considerazioni fatte qui sopra, le quali sembrerebbero investire* tutta *la nuova filosofia (in ciò che essa ha di essenziale e di non essenziale, di veramente duraturo e di meramente passeggero) e confonderla in un unico biasimo. Questo sarebbe estremamente ingiusto; la filosofia bergsoniana non è affatto un sacco inutile che possa abbandonarsi con animo tranquillo ad ogni voltar di strada. È pur sempre una buona amica, che può anche combattersi nelle tante ore di vita comune, ma che — se per un poco lontana — ci richiama colla voce del ricordo delle gioie e delle conquiste passate. Un tal lavoro renderebbe troppo ampio questo già bastantemente ed insoffribilmente lungo preambolo; basti il dire, fin da ora, che essa tacitamente inizia un riformamento filosofico del dogma religioso, e dell' essenza della fede; indirizzando, quindi, il pensiero bergsoniano verso una nuova religiosità ed una nuova critica religiosa i cui resultati furono recentemente esposti dallo stesso autore nel suo* « Dogme et Critique » *notissimo a tutti gli* spregiudicati *cultori di questioni religiose.*

Non si voglia credere che colla critica di questo odierno debussysmo filosofico *io intenda menomar l' effettivo valore di questo scritto, che al di fuori e al disopra di troppo simboliche deviazioni, racchiude in sè tal somma di pensiero, di osservazioni originali da renderlo ben superiore a tutto quel farraginoso filosofismo così abile a far strana pompa di sè ne' patrii e*

non patrii congressi... filosofici. Esso rappresenta una necessaria *conclusione, o meglio una inevitabil fermata sul lungo cammino del pensiero, se si vuole intendere il progresso della filosofia e perciò della storia della filosofia « in un senso prammatico » e cioè come « prodotto dalla necessità interiore dei pensieri e dalla logica delle cose » (1).*

Su ciò e sulla particolar posizione assunta dal Le Roy, tornerò in fine alla seconda parte di questo lavoro, a guisa di conclusione, allorquando il lettore avrà sottomano, non la parte ma il tutto d'un pensiero non frazionabile artificiosamente per tipografiche esigenze. Sarà, così, facil compito quello di accennare alle troppo sempliciste deformazioni del pensiero bergsoniano; basti, a conclusione di quanto ho fuggevolmente detto citare il periodo del Le Roy, ove più e meglio che in altri si manifesta l'indole e l'intonazione del presente studio:

« L'intuizione filosofica è ben distinta da questa incoerente vertigine, da questo sogno allucinato che si presta agli animali e che si crede la sola risorsa al difuori del discorso: è la forma creatrice del pensiero, la sua forma piena e perfetta, la sua forma libera, autonoma e vivente, che si raggiunge nella misura in cui si è veramente filosofo » (Un positivisme nouveau, p. 153).

---

(1) W. Windelband. Storia della filosofia *(Trad. italiana a cura di E. Zaniboni, Sandron ed.) Vol. I, p. 15.*

E filosofo è realmente il Le Roy, forse molto più di quello che altri possa sospettare.

* * *

È ben aggiungere, infine, che la fluida mobilità del periodo, la debussyana *scorrevolezza ed evanescenza di parole e di pensieri (talvolta presso che gassificati) è una delle principali difficoltà contro cui deve ad ogni istante dar contro chi voglia rispettarla per quanto sia possibile, in una modesta ma pur coscienziosa traduzione.*

È che, per non deformar troppo l'originale, in questo travasamento, occorrerebbe forse, più che altro, viverne con amore l'intima essenza, appropriarsene — quale forma mentis *— la caratteristica forma. Il che, ad esser sinceri, non sono affatto disposto a fare.*

RENATO PARESCE.

NOTA. *Ho riprodotto in fondo a questa prima parte dello studio del Le Roy, una sua conferenza sulla* Nozione di Verità, *apparsa poi in fascicolo, fuori di commercio, e quindi quasi introvabile (V. Bibliografia).*

SCRITTI DI E. LE ROY

E. Le Roy et Vincent. *Sur la méthode mathématique.*
Revue de Métaphysique et de Morale, vol. II n. 5, sett. 1894, p. 505; n. 6, nov. 1894, p. 676.

» » *L'idée de nombre.*
R. de M. et. M. IV, n. 5, sett. 1896, p. 738.

E. Le Roy. *Science et Philosophie.*
R. de M. et M. VII, n. 4, luglio 1899, p. 357;
» n. 5, settembre », p. 503;
» n. 6, novembre », p. 706;
VIII, n. 1, gennaio 1900, p. 37.

» *Réponse à M. Couturat.*
R. de M. et M. VIII, n. 2, marzo 1900, p. 223.

» *Un positivisme nouveau* (comunicazione alla Società francese di Filosofia, fatta il 28 feb. 1901).
R. de M. et M. IX, n. 2, marzo 1901, p. 138.

» *Discussione* in *Bullettin de la Societé française de Philosophie.* Anno II, n. 3. (1902).

» *La science positive et la philosophie de la liberté* in R. de M. et. M., agosto 1900 p. 575 (sunto) pubblicato per intero in *Bibliothèque du I Congrès international de Philosophie de 1900.* Vol. I, p. 329 (Colin ed. Paris).

E. Le Roy. *Comment se pose le problème de Dieu.*
R. de M. et. M. XV, n. 2, marzo 1907, p. 129;
» » 4, luglio 1907, p. 470.

» *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie.*
R. de M. et M. IX, n. 3, maggio 1901, p. 292;
» » » n. 4, luglio 1901, p. 407.

» *Logique de l'invention.*
R. de M. et M. XIII, n. 2, marzo 1905, p. 193.

» in *Rifaux: Les conditions du retour au Catholicisme;* enquête philosophique et religieuse, Paris, Plon 1907, risp. di E. Le Roy, (p. 314).

» *Qu' est-ce qu' un dogme.*
Quinzaine, 16 avril 1905.

» *Dogme et Critique.* Paris, Bloud, 1907.

» *Sur la notion de Miracle.*
Annales de philosophie chretienne oct., nov., dec. 1906.

» *Sur la notion de Dogme.* Réponse à l'Abbé Wehrlé.
Revue biblique, janvier 1906.

» *Sur la notion de Verité.* Conférence.

» *Une philosophie nouvelle.*
Revue des Deux Mondes, 1 feb. 1912.

PRINCIPALI SCRITTI SU E. LE ROY

COUTURAT. *Contre le nominalisme de M. Le Roy.*
R. de M. et. M. VIII, n. 1, gennaio 1900, p. 87.

P. LANDORMY. *Remarques sur la philosophie nouvelle et sur ses rapports avec l'intellectualisme.*
R. de M. et M. IX, n. 4, luglio 1901, p. 479.

BRUNSCHVICG. *La philosophie nouvelle et l'intellectualisme.*
R. de M. et M. II, n. 4, luglio 1901, p. 433.

CANTECOR. *La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit.*
Revue philosophique, n. 3, marzo 1903, p. 252.

J. WILBOIS. *La pensée catholique en France.*
R. de M. et M. XV, n. 3, maggio 1907, p. 377;
» n. 4, luglio 1907, p. 526.

R. P. ALLO. *À la rechèrche d'une définition du Dogme.*
Quinzaine, 1 août 1905.

GAYRAUD. *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu.*
Revue de Philosophie, juillet, août 1908.

A. D. S. *E. Le Roy. Dogme et Critique. (rec).*
Il Rinnovamento. Anno I, n. 5, maggio 1907, p. 617.

WEHRLÉ. *De la nature du Dogme.*
Revue biblique, n. 3, luglio 1905, p. 323.

DUBOIS. *Dogme et Critique.*
in Revue du Clergé français, 1 ott. 1905, p. 47.

Ab. Sertillanges. *Qu'est qu' un Dogme?*
Revue du Clergé français, 1 ott. e 1 nov. 1905.

G. Boutroux. *Science et Religion dans la philosophie contemporaine.* Flammarion 1908:
p. II. ch. II. La Religion et les Limites de la Science, p. 228; III. La Philosophie de l'Action. p. 269.

G. Prezzolini. *Il cattolicismo rosso.* (Ricciardi, Napoli).
Cap. I. p. 130.

H. Poincaré. *Sur la valeur objective de la Science.*
R. de M. et. M. X, n. 3, maggio 1902, p. 262.
Pub. in *Valeur de la Science,* p. 213.

X. *L'odierno dibattito in Francia sulla natura del Dogma.*
Rivista di studi religiosi (Firenze) 1905, p. 497.

R. Garrigaux-Lagrange. *Le panthéisme de la « Philosophie nouvelle » et la preuve de la transcendence divine.*
Revue thomiste, n. 5, nov. dec. 1907.

Balthasar. *Le problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle.*
Revue neo-scolastique nov. 1907, feb. 1908.

I. de Tonquédec. *La notion de verité dans la « Philosophie nouvelle ».*
Paris, Beauchesne et. C. ed. 1908.

J. Benda. *Une méprise sur l'intuition bergsonienne.*
Revue du Mois n. 77. Mai 1912, pag. 575.

Se molti, dotati di spirito sottile, non sono geometri, ciò dipende dal fatto che essi non possono in alcun modo volgersi verso i principi della geometria: così se dei geometri non sono fini, è che non vedono ciò che sta dinanzi a loro; e che abituati ai netti e grossolani principi della geometria ed a ragionare solo dopo aver ben visto e maneggiato i loro principi, essi si perdono nelle cose di finezza, ove i principi non si lasciano troppo maneggiare.

PASCAL. *Differenza tra lo spirito del geometra e lo spirito di finezza.*

INTRODUZIONE

Intendo esporre sotto questo titolo, nella forma più chiara e più semplice, senza vive pretese di novità nè grande apparato di erudizione, in qual modo una mente piena d' amore per le scienze positive, ma che non voglia rassegnarsi a sacrificar alcuna delle molte ricchezze del pensiero, possa rappresentarsi l' unità del sapere ed i mutui rapporti dei diversi ordini di conoscenza.

La mia sola ambizione sarebbe quella di porre innanzi delle proposizioni incontestabili alle quali ognuno possa sottoscrivere. Un fermo terreno di intesa, sarebbe in tal modo preparato.

Per giungervi, occorre mostrare, nelle divergenze di giudizio sulla superiorità di tale o tal'altro ideale di conoscenza, una semplice diversità di orientazione intellettuale. È chimerica forse la speranza che da ciò risulti un ampliamento delle opinioni?

Questa è una questione assai più attuale di quel ch' essa non sembri a prima vista, se oggi la lotta per la dominazione è limitata fra l' *intel-*

lettualismo di andatura piuttosto scientifica, e questa nuova filosofia, favorevole ad un primato dell'azione, che Jacob (1) chiamava or non è molto, *neo-materialismo;* e se d'altra parte è possibile abbracciar l'una e l'altra di queste dottrine riunendole in una unità superiore, o ancor meglio provare che l'ultima, ben compresa, amplia e contiene l'antica.

Certi spiriti troppo « fini » non scorgono nell'opera filosofica, altra cosa che una specie di poema, la cui potenza di evocazione ne costituisce l'unico valore; orbene io sostengo, per contro, la possibilità di una attitudine scientifica e razionalista in tutti i campi di studio e di ricerca.

D'altra parte, certi spiriti troppo « geometri » non vedono affatto in qual punto la lor disciplina riesca corta e grossolana; contro di essi io pretendo che le intuizioni vive e complesse del filosofo siano la sola realtà capace di giustificare ed empir le loro formule.

E vi son poi gli spiriti falsi « che non sono nè fini nè geometri », i quali credono infantilmente, ingenuamente che tutto sia semplice e facile; e praticano candidamente il metodo assai spiccio della pura negazione e non conoscono affatto la distanza di una metafora da una ragione.

Sarei felice se mi fosse possibile contribuire a far meglio sentire la estrema complicazione delle cose e la giustezza de' diversi punti di vista contrarî. Una fonte di errori, inesauribile, è pur sempre questa disgraziata ristrettezza di mente che chiude la vista agli orizzonti che non si frequentano. Come ripeter sempre le stesse spiegazioni? Non si refuta un filosofo, lo si oltrepassa, e tut-

(1) Jacob. *La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui. Revue de Métaphysique et de Morale,* mars 1898.

tavia la sua visione dell' universo, pur non essendo più che uno stadio provvisorio, conserva sempre il suo valore. Così, liberi tutti di preferire la precisione alla vita, il dogma alla intuizione, purchè si comprenda che tutto ciò che si guadagna in esattezza od in fissità, lo si perde in ricchezza e profondità. Perchè poi negare la fecondità di un campo che non s' è mai coltivato? Non val forse meglio sforzarsi a porre ogni cosa nel suo giusto posto, e non è forse più saggio comprendere invece che disprezzare? Credo che ben più di un problema senza portata, ben più di una contradizione fattizia, scomparirebbero se si consentisse a riconoscere che un metodo non è buono solo pel fatto che lo si impiega, che una attitudine intellettuale non è poi necessariamente vana sol perchè non si è abituati ad assumerla; in poche parole che molti e molti mezzi, parecchie vie sono atte a condurre al vero. La superstizione di un unico procedimento, presentato come inevitabile e perfetto, non è spesso che un difetto di critica, poichè « ogni saggezza è corta per qualche lato » *solo le negazioni, sono false.*

È necessario ora che io mi scusi, per la mancanza di idee nuove? Ma io credo che i tentativi di conciliazione possano pure avere il loro interesse, nè credo sia indispensabile, volendo fare opera utile, respingere tutto ciò che è stato precedentemente pensato.

Sarebbe già un risultato, quello di spiegare una mente all' altra; e poi, havvi una sola questione che possa ormai dirsi definitivamente risolta?

Il linguaggio rende necessarie delle distinzioni nette, delle separazioni complete, che non sempre esistono in natura. In esse si vegga solo un artificio di discorso onde facilitar l' analisi, e senza appoggiarsi su distinzioni enunciate, ci si ingegni

a coglier sotto le forme astratte a contorni troppo rigidi la mobile continuità e la reciproca implicazione dei procedimenti dello Spirito.

Il lavoro di delicata dissezione al quale mi dedicherò ora non deve far dimenticare che nell'atto concreto della vita mentale, tutte le funzioni si confondono. Sarebbe anche preferibile, di non simbolizzare i diversi ordini di conoscenze con delle *regioni contigue* in uno spazio, o con dei *punti di vista* nel senso geometrico della parola. Si proverà, è vero, qualche pena a sbarazzarsi delle figurazioni spaziali; sia, almeno, ben inteso che se dei *centri* sono discernibili, le frontiere rimangono per sempre indecise. Dichiaro infine e principalmente, di non aver mai mirato a suggerire l'idea di un *parallelismo* simmetrico o di una *gerarchia* regolare nelle varietà delle attitudini intellettuali, che io mi sono proposto di descrivere.

Debbo infine riconoscere che mi son dovuto talvolta limitare a delle brevi indicazioni che dovranno essere ulteriormente sviluppate. Non ho neppur terminato la lista delle grandi direzioni del pensiero, e le cose sono ancor più complesse di quel ch'io non dica.

I

I dati del senso comune

Chi voglia contribuire alla teoria della conoscenza deve innanzi tutto preoccuparsi di assicurar con ogni cura le fondamenta dell'edifizio, stabilendo una stazione iniziale che gli sia solida base di operazione e scoprendo sotto lo strato inco-

sciente e mobile delle opinioni transitorie o delle dispute di scuola una rocca inespugnabile sulla quale sia possibile con tutta sicurezza costruire.

A ciò è consacrato questo primo studio la cui ispirazione risale alla nuova filosofia inaugurata in Francia dal Bergson.

*
* *

Origine della questione. Il primo gradino della conoscenza è umilissimo: è quello della *conoscenza comune*, che può anche chiamarsi *volgare* o *pratica*. L'uomo acquista da principio tutte quelle nozioni di uso comune, che compongono la rappresentazione rudimentale del mondo, indispensabile alla sua vita. Queste nozioni occupano il loro posto nella mente, anteriormente a qualsiasi speculazione propriamente detta, della quale, per altro, esse son destinate a divenire la materia. *Primum vivere, deinde philosophari.*

Nè si deve dir male di questa conoscenza primitiva, poichè, per quanto imperfetta, essa rimane — a dispetto delle vane pretese di « tabula rasa » o di ricostruzione totale — il punto di partenza imposto, la sorgente naturale e la forma base di qualsiasi sapere più acuto e più profondo. Le idee comuni formano la trama ordinaria de' nostri pensieri. Si badi bene, per altro, che non si tratta d'accettare senza critica i prodotti della nostra attività intellettuale ne' suoi procedimenti più comuni, poichè anch'essi sono elaborati principalmente in vista degli interessi pratici, e quindi riflettono più le esigenze della nostra azione che non la struttura intima delle cose o i caratteri profondi del pensiero. Ma bisogna pur riconoscere ciò che sono: la base inevitabile di tutto.

Ed ecco come partigiani ed avversarii del senso

comune possono accordarsi: è concesso agli uni che è vera follia il voler respingere il solo punto d'appoggio atto a fondar qualsiasi speculazione; agli altri, che le nozioni volgari non sono dei dati puri. Posto ciò, passiamo alla critica necessaria.

Si son giustamente indicati gli errori sistematici, variabili, del resto, cogli uomini, colle circostanze, i paesi ed il tempo — che provengono dalle teorie in favore in ogni epoca e che intaccano e deturpano la conoscenza usuale.

Se si vuole che questa abbia tutta l'importanza che merita, ed eserciti la sua vera funzione, che è quella di fornir dei dati alla speculazione fatta più profonda, conviene evidentemente scartare con un vigoroso sforzo tutto questo miscuglio eterogeneo. Ma a lato dei pregiudizi particolari, propri di ogni secolo e di ogni temperamento, esistono dei pregiudizi generali dovuti alle stesse condizioni nelle quali si sviluppa la spontanea conoscenza umana; e di questi principalmente intendo occuparmi.

Posizione del problema. Qual'è il primo lavoro della mente, all'alba della conoscenza? È quello di *costituire delle cose.* È facile spiegare e giustificar questa formula:

« Ciò che ordinariamente si chiama un *fatto,* non è la realtà quale essa appare ad una intuizione immediata, ma un adattamento del reale agli interessi della pratica ed alle esigenze della vita sociale. L'intuizione pura, esterna od interna, è quella di una continuità indivisa. Noi la frazioniamo in elementi *sovrapposti,* che qui rispondono a *parole* distinte, là ad oggetti indipendenti ». (1)

(1) Bergson. *Matière et Mémoire,* cap. IV, p. 20 [v. anche *L'Évolution créatrice:* « ... les corps bruts sont taillés dans

Il primitivo è dunque una continuità mobile; un turbine di immagini che si fondono per gradi insensibili le une nelle altre, uno scintillio di meteore — dice Taine — simile ad una grande aurora boreale, qualcosa come un insieme di colori di una eterogeneità assoluta e di un legame perfetto ove avverrebbe un' incessante evoluzione a tinte delicate infinitamente diversificate. Al suo nascere, il fanciullo che vede una macchia rossa su un fondo bianco, non distingue la macchia dal fondo che la circonda; ma per mezzo di una semplice intuizione, egli coglie la complessa apparenza che gli si presenta, al tempo stesso che prova più una impressione di flusso generale al quale egli stesso partecipa che non una sensazione di obbiettiva persistenza. Ecco il dato puro. Ma non possiamo limitare la conoscenza all' ozioso spettacolo di un mondo qualitativo e come tale inesprimibile, « al sentimento perpetuamente rinnovato dello scorrere dell'universo » (1).

Varrebbe infatti, quanto lasciar l' intelligenza sparsa e latente nel fondo del sogno; nè si tratta di scegliere: l' atto della vita tronca la questione.

Fin dall' origine, facendo astrazione da piccole differenze quasi inapprezzabili, cancellando dalla nostra coscienza i cambiamenti troppo deboli, noi pratichiamo dei tagli, isoliamo dei gruppi, stabiliamo delle uniformità, fissiamo permanenze, creiamo delle *cose separate*, centri di convergenza per l' azione, luoghi di riposo pel pensiero. Non intendo attardarmi a discutere su questa genesi

---

l' étoffe de la nature, par une *perception* dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur lesquelles l' *action* passerait », p. 12-13. (N. d. T.)]

(1) Delbos. *Revue de m. et m.*, maggio 1897.

così chiaramente descritta dal Bergson (1); ma debbo però dir qualcosa onde sempre meglio precisare il senso nel quale la invocheremo.

Partiamo dal nostro presente stato di conoscenza, dalla nostra ordinaria visione del mondo al momento attuale. Non si potrà contestare che questo stato, questa visione, portano le tracce di un intervento elaboratore, mediante il quale abbiamo introdotto nella realtà percepita degli *accomodamenti* e delle *semplificazioni*, che d'altra parte sarebbe puerile condannare poichè ci son comode ed anche necessarie per la parola e per l'azione. Noi abbiamo vissuto: sarebbe assai strano che muovendoci in mezzo alle cose senza ancora conoscerle non le avessimo un po' scombussolate. Sappiamo infatti, quanti giudizî insospettati dal volgare sono mischiati a quelle indicazioni sensibili che noi siamo più tentati di accogliere come dei dati immediati. Se così è, la nostra rappresentazione comune dell'universo, frutto di una utilitaria coordinazione degli elementi dell'esperienza, deve esser presa non come risultato di una intuizione disinteressata, ma piuttosto come una specie di compromesso: una intesa s'è fatta fra il reale e noi sul terreno dei nostri incontri nella vita pratica.

Noi vediamo dunque, principalmente il riflesso della nostra attività nelle cose; questo ci rivela, senza dubbio, l'esistenza ed anche qualche vaga proprietà dello specchio, ma pertanto ciò che meglio scorgiamo è sempre la nostra propria immagine. In queste condizioni, una critica si impone: *liberare il reale allo stato di purezza, dalla ganga che lo inviluppa*. Ma ricercare l'aspetto del Dato non

---

(1) Bergson. *Matière et Mémoire*, cap. IV.

è solo contentarsi di aprir gli occhi, e di notare ciò che ci colpisce al primo sguardo, oggi che la nostra educazione è già formata. Si tratta di distruggere gradatamente tutto quello che potrebbe fondere la nostra mente colle idee che essa abitualmente maneggia. L' intuizione originaria riappare allora, con fuggitivi bagliori, alla cui luce giungiamo ad indovinar l' unità informe e confusa, ma ricca e vivente, qual' era la nostra percezione primitiva.

È allora chiara la posizione da me assunta, dopo quella del Bergson: è la sola accettabile *a priori*. L' empirismo volgare che condurrebbe a considerar come la realtà stessa, ciò che vede la nostra mente esercitata, è da me respinto.

Se esso, infatti, può valere per l' azione, non lo può quando si guardi dal punto di vista della conoscenza pura. Ma la teoria dei noumeni non è meno inaccettabile. Io non dico che degli oggetti sconosciuti ed innaccessibili che, nondimeno, sussistono in sè, si manifestino mediante delle sensazioni che essi ci fanno provare e che, senza *esprimerli*, sono ad essi uniti come dei *segni*. Ammettere una misteriosa corrispondenza fra un mondo obbiettivo ed un mondo subbiettivo radicalmente eterogenei, leggere ne' nostri stati interni una rappresentazione senza somiglianza di una realtà trascendente, porre al di fuori di noi dei sostegni indefinibili che le nostre « affezioni » proiettate all' esterno verrebbero a ricoprir come per miracolo in una estensione subitamente creata, ciò può essere un artificio utile al fisico, ma il filosofo non se ne contenta, poichè è solo una ipotesi gratuita che non può neppur essere giustificata dalla sua comodità. Dobbiamo semplicemente dichiarare che siamo immersi in un oceano di *immagini* che costituiscono *per definizione* ciò

che chiamiamo la realtà, e proponiamoci di esaminare il valore dell' organizzazione che spontaneamente abbiamo imposta a questa massa immensa.

Spezzamento e dislocamento della materia. L' universo materiale, per incominciar da questo, ci sembra suddiviso in scompartimenti limitati, frazionato in corpi distinti, ben separati gli uni dagli altri. Ma la nettezza delle frontiere non è evidentemente che immaginazione. Osservati più attentamente, gli spigoli vivi si smorzano, le linee sottili si sfumano, le superficie si diffondono, una specie di nebbia si spande là dove le cose divengono imprecise e sfuggenti. Quand' è che possono segnarsi delle distinzioni rigorose, se non allora che si tratta di concetti astratti? Non esistono in natura nè barriere nè tramezzi; quelli che crediamo scorgere son dovuti a delle semplificazioni che hanno il solo scopo di definir dei *centri disgiunti*, circondati sempre da una atmosfera vaporosa.

Intorno a ciascuno di questi centri si dispone un sistema di qualità, il cui insieme costituisce un corpo indipendente.

Se le limitazioni esatte sono impossibili, nondimeno gli aggruppamenti non cessano dal sembrarci reali. *Ma ciò è vero, sol perchè abbiamo ormai presa l' abitudine di attribuire una spiccata importanza a certe particolari informazioni di alcuni de' nostri sensi.*

Orbene, il distinguere anche i nostri diversi sensi, a maggior ragione lo stabilire una classificazione gerarchica fra i loro dati, trascurando le piccole impressioni — è astrarre: operazione legittima se si considerano le reazioni che provocano in noi le perturbazioni ricevute, da un

punto di vista principalmente pratico, ma inammissibile allorquando si tratta di conoscenza pura. Astrarre, infatti, è in questo caso, scegliere fra uguali testimonianze per dei motivi di condotta, e per conseguenza è vivere, ma non comprendere con imparzialità. Ogni approssimazione è, in una parola, forzatamente relativa ad un punto di vista, definita e condizionata da questo. Da un solido all'altro v'ha discontinuità pel tatto, continuità per la vista: perchè preferire la prima indicazione alla seconda, se non perchè quest'ultima è meno *comoda* e meno *utile* di quella, o, se si vuole, perchè quella esprime meglio di questa il nostro modo d'agire? Ma la prima è pure una illusione: nulla autorizza a sopprimere, perchè deboli, le sensazioni del contatto dell'aria. Invero, dire che una sensazione è trascurabile, val quanto dire che non ci piace raccoglierla, che non interessa la nostra azione, che ci invia una eccitazione trascurabile. Si pensi un po' a tutte quelle impressioni inclassificabili che non possono esser *riferite* ad alcun senso particolare. Non son esse forse caratterizzate dalla indeterminazione delle reazioni che suscitano in noi? orbene, non è forse trascurandole che noi separiamo i nostri sensi? Questi non sono in seguito confermati ai nostri occhi nella loro apparente autonomia dalla abitudine da noi contratta di associare al loro esercizio il ricordo di certe sensazioni organiche particolari che noi ci asteniamo dal considerar in sè stesse? Certamente, ristabiliamo infine dei legami, ma questi sono artificiali e sovraggiunti. Al principio non era che un *continuo sensibile*. Una differenza assoluta passa, dal punto di vista della conoscenza pura, fra due gradazioni di rosa, una differenza dello stesso genere di quella che passa tra un colore ed un odore. Se questa differenza ci sembra

minore nel primo caso, ciò dipende dal fatto che per passare da una percezione di rosa ad un'altra vicinissima a questa, noi non dobbiamo fare — per esempio — che degli sforzi muscolari piccolissimi, mentre che il passaggio brusco da un colore ad un altro molto diverso dal primo, è una specie di urto che subisce il nostro occhio, che produce una vera fatica: ma chi ci guida, in questo caso, forse alla nostra insaputa, se non la funzione pratica della fatica? Distruggiamo dunque l'opera di astrazione e di semplificazione del linguaggio, cancelliamo la distinzione troppo sommaria dei nostri poteri di sentire; riponiamo allo stesso rango tutte le impressioni ricevute, per quanto vicine e deboli esse appaiano al nostro giudizio, che è poi quello dell'uomo principalmente preoccupato delle circostanze della vita attiva; lasciamoci trasportare dal piacere intelligente di riceverle senza reagire, come delle rivelazioni dell'Essere; che cosa rimane allora, dell'esistenza reale, così apparentemente chiara, dei corpi indipendenti? Alcune esperienze ci fanno già intuire la risposta: si immaginino, infatti, delle circostanze nelle quali le nostre abitudini siano disorientate. Eccoci sdraiati, per esempio, in aperta campagna, in una calda giornata d'estate, in quella particolar disposizione di spirito, pigra ed abbandonata, nella quale la nostra coscienza sembra dissolversi sotto il molle alito della vita universale; ci sentiamo acciecati, schiacciati, affogati sotto il flusso incessante delle immagini abbaglianti, e sentiamo al tempo stesso svanire, insieme al desiderio di qualsiasi attività, i limiti precisi che sminuzzano la Natura alla nostra vista ordinaria.

Supponiamo ancora che un apparecchio capace di ampliare i suoni, faccia bruscamente sentire una innumerevole moltitudine di rumori che pas-

sano inosservati in condizioni normali, saremmo allora storditi da questo afflusso di sensazioni inusitate, sperduti entro la enorme massa sonora che ci abbatterà, inabili a stabilir momentaneamente delle divisioni in seno a questo torrente; e che sarebbe poi se questa amplificazione avesse luogo per ognuno dei nostri sensi?

Bastano questi esempi a mostrarci che cosa sia la continuità eterogenea e fuggente della percezione primitiva. E non si dica che lo spezzamento spontaneo della nostra rappresentazione del mondo sia dovuto al *silenzio delle sensazioni* che la nostra struttura ci impone: si vedrebbe che, tutt'al più non è che silenzio di *certe* sensazioni; e d'altro lato, qual'è la parte dell'educazione nella nostra inettitudine a registrare le deboli perturbazioni? Possiamo allora conchiudere: *L'esistenza di corpi separati non ci è data immediatamente, è il risultato di una selezione fatta tra le immagini, e di una coordinazione di queste in vista dei bisogni della vita pratica: il confine di un oggetto segna soltanto il limite ove questo oggetto cessa di interessare la nostra azione, e siccome noi agiamo principalmente per contatto, le impressioni tattili e muscolari son quelle che il più delle volte determinano i confini stessi.*

Il cammino progressivo della scienza illustra e conferma queste asserzioni. (1)

Ecco un corpo solido al quale attribuisco una specie di individualità, e lo suppongo formato di un gran numero di particelle sovrapposte. Se i

(1) Le pagine che seguono (fino a pag. 43) sono state leggermente sunteggiate, trattandosi di una semplice esposizione di idee dal Bergson ampiamente discusse nel suo « Matière et Mémorie », che l'A. non fa che seguire passo per passo. (N. d. T).

miei sensi me lo permettessero, potrei riportare su ognuna di esse la illusoria individualità attribuita all' insieme. In tal modo considerata, l' unità del corpo non sarebbe che il risultato di un punto di vista, un atto sintetico della mia mente. Un analogo lavoro può esser fatto per tutti i corpi dell' universo, ed in seguito per tutte le molecole, giungo in tal modo forzatamente alla visione di miriadi di atomi, i corpi non sono che aggruppamenti di questi, aggruppamenti che non cessano di essere facoltativi finchè faccio intervenire delle considerazioni di *apparenza,* cioè delle considerazioni di *utilità pratica,* e di *adattamento alle esigenze della vita.* Nè siamo al termine della dissoluzione incominciata. L' atomo stesso può essere estremamente piccolo, e rimane pur sempre misterioso nella sua essenza, poichè esso è inconcepibile allorquando se ne fa una realtà della stessa natura di quella dei corpi visibili. Gli *stati della materia* che son piuttosto degli *stati dei corpi* perdono ogni senso allorquando si vogliono applicare all' atomo, se esso deve essere l' elemento costituente universale.

Esso non può essere nè elastico, nè incompressibile, nè insecabile, nè limitato: privo di qualsiasi qualità, non esiste che per la sua posizione e per la sua azione. Debbo quindi concepirlo come un *centro di forze,* la sua individualità, puro simbolo dell' atto di astrazione mediante il quale lo spirito lo isola, è rappresentata da un punto geometrico atto solo a definire un *campo di forze,* questo campo è veramente ciò che costituisce l' atomo, esteso in tal modo a tutto lo spazio; in tal modo tutti gli atomi si compenetrano e sono indissolubilmente solidali fra loro. Eccoci quindi di nuovo a quella continuità eterogenea da noi più sopra accennata. È chiaro allora che la scienza

moderna è orientata verso il ristabilimento della continuità nell' universo (1).

Ma v' ha di più, la pratica stessa della vita quotidiana esige che noi dividiamo, nella nostra esperienza quotidiana, delle cose *inerti* e delle *azioni* esercitate da queste cose nello spazio. Siccome ci è utile fissare il posto della *cosa* nel punto

---

(1) Cito, a questo proposito alcune idee, recentemente espresse dal fisico Perrin, in un suo notevole articolo « La discontinuité de la Matière » apparso nella *Revue du Mois* (Anno I. N. 3.):

« Il n' est pas du tout certain que le continu irrégulier réel puisse être le plus souvent « dessiné » avec du continu régulier. Là, comme ailleurs, la nature ne se préoccupe sans doute pas d' être simple, mais, là comme ailleurs aussi, nous savons mieux utiliser et connaitre ce qui, par hasard, se trouve simple. D' où l' importance pratique du continu regulier: il correspond — de façon approchée — aux phénomènes que notre pensée domine le plus aisément ». (p. 327).

« Qu' on nous permette maintenant une hypothèse arbitraire, mais non contradictoire: il se pourrait qu' une étude approfondie conduise logiquement la surface du charbon (p. ex.) en fonction de sa masse, par une de ces sommes de sinusoides qui sont des fonctions continues et cependant n' admettent de derivée pour aucune valeur de la variable. On conçoit par là qu' il puisse se présenter certains cas où le plus simple soit de considérer une telle fonction et non pas une fonction à derivées. Lorsque celà arrivera, l' étude mathématique du continu irregulier aura prouvé sa valeur pratique ». (p. 327-28).

« La notion — dite physique — du continu résulte d' un choix arbitraire de notre attention, parmi les impressions qui nous sont à tous les plus familières ». (p. 324).

V. anche dello stesso Perrin: « *Mouvement brownien et molécules*. Conf. faite le 15 avril 1909, pub. in *Bulletin des Séances de la Soc. franç. de physique*. fasc. 3., p. 155 e seg. [N. d. T.]

preciso in cui potremmo toccarla, i suoi contorni palpabili divengon per noi il suo reale limite, e nella sua *azione* vediamo un non so che, che se ne stacca e ne differisce » (1).

Ma il senso più intelligente è la vista: è curioso notare che la maggior parte delle espressioni relative alla conoscenza son metafore visuali; la maggior parte di quelle relative alla attività, son delle metafore tattili o muscolari; ora per l'occhio il reale è continuo. D'altra parte la riflessione ci palesa sempre più, ogni giorno, la reciproca implicazione della materia e della forza, lo stretto legame di tutti gli esseri, e la inestricabile solidarietà dei fenomeni: una cosa non può essere definita se non per mezzo delle sue relazioni che abbracciano tutto l'insieme cosmico, e le relazioni stesse son fra loro unite con legame inseparabile, allorquando si voglia approfondirne lo studio. È ben così che il cammino ultimo del pensiero scientifico ci riconduce poco a poco alla continuità della percezione primitiva.

Che cosa ci rimane dunque per credere alla realtà dei corpi indipendenti? Si dirà forse che ciascuno di questi è una *regione di omogeneità*, nel senso che due punti di uno stesso solido differiscono meno fra loro, che fra un punto dello stesso solido ed un altro dello spazio circostante. Ma che cosa significa questo *meno?* Bisogna intendere che *la qualità sola è reale;* non v'è *quantità* che là soltanto dove è possibilità di misura, rapporto di contenente a contenuto, carattere spaziale in una parola.

Ora, lo spazio, in quanto principio di misura, è oggetto di intuizione, non di esperienza, esso

---

(1) Bergson. *Matière et Mémorie*, cap. IV, p. 222.

appartiene allo spirito, non alle cose. Queste sono puramente qualitative, e ciò che chiamiamo ordinariamente una semplice differenza di posizione o di grandezza è in fondo una differenza assoluta di qualità, differenza che noi praticamente trascuriamo di specificare poichè a nulla ci servirebbe nella nostra azione pratica.

I nostri sensi, orientati verso l' uso pratico, sono degli apparecchi filtratori che lascian sfuggire la maggior parte di ciò che ricevono, e conservano solo certi residui per costruire con questi degli oggetti.

Che cosa potrà ancora obbiettarsi? Si osserverà che certi fenomeni di movimento suggeriscono l' idea di sistemi invariabili spostantisi in blocco gli uni rispetto agli altri, con una specie di indipendenza. Un corpo sarebbe in tal modo definito come una *stabilità*, per lo meno approssimata, nel flusso universale, come un isolotto « nel mare infinito delle cose » (1). Ma è chiaro che non esistono solidi perfetti. Sensi più sottili ci mostrerebbero sotto la crosta immobile dei corpi, una perpetua vibrazione che si modifica ad ogni spostamento. E un sistema invariabile è uno schema astratto: profilo, colorazione, illuminazione, temperatura, volume, tutto cambia incessantemente in un mobile: avviene solo che noi rifiutiamo, nella pratica, di dar importanza a questi cambiamenti. Qui ancora, non si tratta che di una preferenza accordata a certe impressioni, e se si pensa che queste impressioni sono giustamente quelle il cui aggruppamento conduce alla nozione di solidità, non si potrà negare che ci si trova in presenza di un idolo dell' azione. Del resto non occorre che io

(1) Taine.

ritorni sulla ingegnosa e decisiva analisi mediante la quale Bergson ha messo in evidenza il carattere simbolico del *movimento omogeneo* e la natura puramente qualitativa, indefinibile e indivisibile del *movimento reale* (1). Il passaggio di un'ombra su un velo bianco ci fa creder ad un gonfiamento e ad una ondulazione di questo velo fin tanto che certe inferenze basate su delle associazioni di idee acquisite non sian venute a disingannarci: non percepiamo noi in realtà il movimento come una evoluzione qualitativa; e non è forse vero che solo un lavoro di aggiustamento, in parte convenzionale ed arbitrario, ci conduce a considerarlo come un cambiamento di luogo, come il semplice trasporto di una permanenza da un luogo ad un altro? Lo spostamento reciproco di due corpi che sembrano indipendenti l'uno dall'altro non è in fatti che un cambiamento di qualità nell'insieme dei due corpi, qualcosa come una gradazione nuova di cui essi si tingono e che altera ciascuno di essi.

Ecco dunque la nostra conclusione che ritorna questa volta, completamente chiarita. *Lo spezzamento della materia in corpi distinti è relativo alla debolezza dei nostri sensi, alla classificazione gerarchica stabilita fra i loro dati e, mediante questi intermediarii, all'organizzazione della nostra attività pratica: un corpo è centro di convergenza per l'azione.*

Vedremo ben presto che diverse conseguenze nascono da tutto ciò. Fin da ora possiamo comprendere in qual senso sia giusto affermare che *un oggetto dell'esperienza familiare, ben lungi dall'essere un dato puro, è già una astrazione, simbolo del nostro potere di agire.*

---

(1) Bergson. *Matière et Mémoire*, cap. IV, p. 207-218.

Un insegnamento positivo nasce da ciò: cioè che la natura non è — come sembra a molti, e spesso senza che essi ne dubitino — un giuoco di pazienza formato da pietre disgiunte, che si incontrano senza lacune, è vero, ma che pertanto si sovrappongono e non si penetrano. *Tutto è interiore a tutto.* La scienza stessa — accusando sempre più la impossibilità di definire qualsiasi cosa altrimenti che mediante i legami che la rilegano al tutto — invita a riformare la credenza banale, benchè l'universo di cui parla la scienza sia un universo relativo all'azione, un mondo « agissable » ove la questione essenziale è di scoprire — e direi quasi: di costituire — un ordine che si sappia maneggiare. Ma è sovratutto a proposito delle speculazioni filosofiche, là dove si cerca una intuizione disinteressata del reale; nel caso di una teoria della materia, edificata per soddisfare un desiderio di pura contemplazione, che *bisogna non fidarsi dei falsi problemi dovuti soltanto allo spezzamento pratico effettuato.*

Tuttavia, vuol dir ciò che non vi sia altro che illusione, miraggio e vanità in questa creazione d'oggetti multipli esterni gli uni agli altri: esseri, fenomeni o rapporti? Teniamoci su questo punto, in una attitudine provvisoria la quale mantenga accetti, sotto la sua forma volgare, la distinzione radicale del Me e delle Cose. A lato dell'azione pratica, havvi l'azione intellettuale. La nostra incapacità di intuizione totale e continua, per poco che noi vogliamo conservare un senso alla parola « conoscere » ci impone la fede in una certa legittimità delle divisioni. Ed è ben così: non tutto è errore nello spezzamento. *Un oggetto indipendente è un centro di aggruppamento ritmico sostenente un ordine di azioni e reazioni materiali, un principio di gerarchia e di orientazione per la moltitudine*

delle idee, un punto di vista dal quale si ha una prospettiva determinata sull' insieme universale.

In tal modo spiego e faccio presentire una infinita pluralità di spezzamenti possibili. E non vediamo noi infatti, gli scienziati, ricominciare a loro uso e su nuove basi il disegno del mosaico, in quanto gli individui dell' esperienza giornaliera cessano di esistere per essere sostituiti con altri, come la gravità, il calore, la specie chimica o la vita considerati nell' insieme non localizzato delle loro manifestazioni? Correggiamo dunque ciò che potrebbero avere di eccessivo le nostre prime conclusioni, riconoscendo che è inevitabile al pensiero discorsivo, di circoscrivere e di opporre degli *elementi stabili* nell' attuale, dei *momenti logici* nel divenire. Vi sono realmente degli *atomi*, cioè degli *insecabili*; ma questi non sono degli assoluti, sono degli astratti relativi ad una attitudine e da essa definiti. Una stessa cosa può essere atomo o no secondo le circostanze; esso non è atomo, in una parola, che per rapporto ad un punto di vista, di modo che decomporre un atomo vale quanto cambiare il punto di vista. Ciò non è niente: benchè non sussistente in sè, ogni atomo esiste veramente, come un *motivo centrale* nell' architettura che è il mondo nell' istante presente, e come un *tema dominante* nella evoluzione musicale della durata. Non ci si meravigli nel vedere in tal modo delle esistenze dette reali *condizionate dal nostro pensiero:* intendo tornar più tardi su questo punto e mostrare in un altro articolo che, contrariamente al senso comune che ne fa un sostegno indispensabile e primordiale, la materia non può esser definita che per rapporto allo spirito, la sua essenza non espressa che in termini d' anima e la sua realtà non sospesa che alla vita interiore ed all' azione morale. In tal modo,

la separabilità appartiene in verità al Dato, questa pasta plastica e malleabile ove l'attività vivente traccia delle figure e dispone dei sistemi di relazioni. Ma la divisione è opera dello spirito moltiplicante, diversificante, seriante in mille modi i suoi atti di astrazione e di sintesi. Non si tratta di respingere questo spezzamento indispensabile: bisogna soltanto badare a non esserne ingannati a rendersi giusto conto di ciò che si fa impiegandolo e a non credere ingenuamente che i vantaggi della pratica, anche sotto la forma insidiosa sotto la quale essi simulano delle necessità di pensiero, siano l'unico principio di una frammentazione permessa. Qualsiasi spezzamento, in una parola, è insieme funzione della natura e dello spirito: esso esprime una legge del pensiero discorsivo, cioè una proprietà delle nostre operazioni sul reale. Non diamogli dunque una portata metafisica, poichè anche il discorso interiore è azione, è un mezzo per innalzarsi all'intuizione assoluta che ristabilirebbe la continuità universale.

Materializzazione delle cose dello spirito — Per riassumere ciò che precede, dirò che all'origine noi percepiamo una continuità mobile e infinitamente diversificata. (1) Ma occorre vivere, e la nostra potenza pratica è essenzialmente limitata: essa ha bisogno di afferrare delle *permanenze disgiunte*. Da cui l'aggruppamento e la solidificazione delle qualità, a guisa di esseri autonomi. Ora il senso più utile all'azione, è il tatto, dando dunque principalmente una preminenza alle sue informazioni noi effettuiamo la frammentazione voluta. Questa

(1) O piuttosto indefinitamente *diversificabile*, poichè l'aspetto primitivo è quello di una complessità indistinta.

ci allontana dalla conoscenza disinteressata. Per conseguenza, se è ben certo che la semplice possibilità per lo spirito di costituire delle cose separate ci fornisce già qualche notizia sulla realtà, non è men vero che questi insegnamenti riguardano principalmente i nostri rapporti coll' universo, ed i caratteri dei nostri incontri con lui; badiamo bene di attribuir loro un valore assoluto.

Ma, ho detto, gli oggetti indipendenti non sono solamente dei centri di convergenza per l' azione, sono anche dei luoghi di riposo pel pensiero. Questo ha bisogno, non meno dell' attività pratica, di afferrare delle permanenze disgiunte, poichè esso non potrebbe fare a meno di *isolar dei punti ove potersi fissare.* Noi troviamo dunque mediante la suddivisione del reale, oltre alla possibilità di agire, il vantaggio supplementare di organizzare le nostre idee. Noi impoveriamo così e deformiamo il dato; ciò è inteso; ma occorre forse dolersene se è ben ciò che ci permette di renderlo *maneggevole?* Basta forse ricordarsi che v' è stato accomodamento e semplificazione, che per conseguenza la critica deve rimaner sveglia: avremo talvolta da sbarazzarci di qualche illusione di uomini pratici, ma in generale — là dove esse non avranno influenza perturbatrice — noi le conserveremo come dei mezzi preziosi per uscir d' imbarazzo entro la infinita complessità delle cose.

È per questo che lo spirito non si arresta alla creazione di tagli nella materia. Esso prolunga la sua opera di astrazione fin nel dominio delle pure idee, fin nel mondo fluido degli stati e degli atti psichici. Il contenuto della coscienza è fiume dai vortici indistinti, molteplicità innumerevole i cui termini si penetrano mutuamente, dinamismo ondeggiante e ritmico ove tutto si mescola e si

fonde. Ciò è stato chiaramente mostrato dal Bergson (1). Non c'è nulla da rispondergli, poichè si capisce che esso si limita ad esprimere un fatto evidente, appena si riesca a vedere che la sua dottrina su questo punto si riduce a constatare l'insufficienza della nozione di insieme numerico a elementi disgiunti e la necessità di una nuova nozione di insieme indissolubile e fuggente: se si impiegan qui le parole *eterogeneità, moltitudine continua, spiegamento indistinto,* che non sono adeguate, ciò dipende dal fatto che il linguaggio è imperfetto, che il reale è diventato per noi un limite da definire mediante una serie convergente di distruzioni e di critiche, e che noi non possiamo oggi impedirci dal guardar l'*immediato* attraverso l'*elaborato*, il profondo — solo vero — attraverso il *discorsivo* — solo maneggevole. D'altronde questa reciproca interiorità delle cose non è forse necessaria perchè, nell'evoluzione universale, del *nuovo* possa apparire senza che questo nuovo, sovrapposto solamente a degli antecedenti che se ne separano, rivesta l'aspetto di una creazione *ex nihilo?* A nulla varrebbe l'obbiettare col Jacob (2) le scissioni patologiche del Me o queste rotture di vita interiore che spesso non ci fanno più riconoscere nei nostri atti passati. E, infatti, sol nella regione superficiale dello spirito, nella regione del *discorso*, non nelle profondità intime, appaiono queste discontinuità: esse affettano le rappresentazioni che noi ci facciamo di noi stessi, i riflessi, istinti ed abitudini mediante le quali noi agiamo più spesso, la coordinazione usuale

---

(1) Bergson, *Essai sur les données, ecc.*, p. 97-105.

(2) Jacob. *La phil. d'hier et celle d'aujourd'ui. R. M. et M.*, marzo 1898, pp. 194-195.

stabilita fra i nostri stati interni; ma non raggiungon in alcun modo la continuità essenziale e la fondamentale indistinzione delle fasi del divenire interiore. Questi accidenti presuppongono uno spezzamento preliminare e riguardano sol questo, ben lontani dal poterlo fondare: l'esame riflesso del Me, la concentrazione di sè stesso, la penetrazione raccolta, nelle profondità della coscienza, se il malato ne fosse capace o l'uomo leggero desideroso, farebbero svanire tutta questa confusione. Concludendo la continuità sola è reale. Ma occorre ben schematizzare per comprendere e lo si fa spontaneamente. Tale è l'origine pratica e tale il senso immediato delle nozioni di sostanza, di causa, di rapporto, di forza, di soggetto, ecc. Il senso comune, ossessionato dalle preoccupazioni pratiche, immagina l'esistenza corporale sotto la forma di una stabilità che esso simbolizza per mezzo di una posizione nello spazio: è già, come abbiamo visto, astrarre e semplificare; ma quando esso arriva infine all'anima, queste tendenze non lo abbandonano; esso sotterra dunque lo spirito — questa attività che mai si riposa — in una permanenza morta senza la quale, ben a torto, esso non vede più vera esistenza; ecco il suo più grave errore. Per la dimenticanza volontaria o spontanea delle piccole gradazioni, troppo delicate per un discorso facile, che si oppongono all'uniformità nella coesistenza, o alla ripetizione nella durata, per lo stabilir comparazioni fra corpi già costituiti e gli stati di coscienza ancor mutualmente implicati, uno spezzamento è praticato a sua volta nella mobile continuità della intuizione interiore. Vi si incontrano gli stessi vantaggi già enumerati. Ma là principalmente non bisogna esagerar la reale portata del lavoro compiuto. Una minuta analisi mostrerebbe nelle nozioni psicologiche e metafi-

siche usuali delle specie di metafore risultanti da una grossolana assimilazione tra le qualità e azioni materiali da un lato, gli stati e gli atti dello spirito dall'altro. È con una intenzione di pratica intellettuale — per crear dei centri fissi, stabili e maneggevoli ad un tempo, nel flusso interiore — che noi costituiamo delle *idee separate* ad immagine e somiglianza dei corpi indipendenti. Ma occorre penetrare più a fondo questo meccanismo.

L'idea di spazio — « Noi pensiamo, il più spesso nello spazio », così si esprime il Bergson nella prefazione ai suoi *Essais sur les données immédiates de la conscience*. E difatti è facile scoprire sotto la più parte delle nostre concezioni delle *metafore geometriche:* il linguaggio stesso ne fa fede.

Questa *rifrazione* del nostro pensiero a traverso lo spazio, tanto abituale che essa ci sembra necessaria, spegne, deforma, e impoverisce la intuizione primitiva, che sola può esser detta adeguata al reale in quanto essa è ricca di tutto il conoscibile. Da ciò l'obbligo di una critica continua. Cogliere e denunziare gli *idoli spaziali* è stata una delle grandi opere del Bergson. Io riassumo e commento il suo lavoro, interpretandolo, d'altronde, liberamente — dichiarazione che io faccio per non essere accusato di tradirlo.

La mia intenzione non è quella di presentar qui una discussione completa sull'origine della nozione di spazio. Ma non posso evitare, a questo riguardo, di precisar qualche punto. Il nativismo è meno una soluzione che il rifiuto di ricercare una soluzione: si sa d'altra parte che esso si fonda principalmente su delle obiezioni opposte alle dottrine avverse, e da ciò che devo dire risulterà che queste obiezioni implicano una confusione tra lo *spazio immaginabile* e lo *spazio geo-*

metrico; l'uno che può *figurarsi*, l'altro sul quale non si può che *ragionare*. D'altra parte le teorie genetiche urtano contro la difficoltà invincibile di spiegar per qual miracolo della chimica mentale, una combinazione qualunque di sensazioni inestensive farebbe apparire, tutto ad un tratto, la forma spaziale. Forse una conciliazione è possibile, e questa consisterebbe nel mostrare che questa forma si libera dai dati sensibili, sotto l'influenza di un attivo lavoro dello spirito.

Ho parlato di una confusione troppo spesso commessa tra lo spazio geometrico e lo spazio immaginabile. È della massima importanza, per limitare esattamente il problema, ben comprendere ciò che si nasconde sotto la parola « Spazio ». Ora io vi scorgo due cose, e due soltanto. La prima è figurabile, essa è vista e, in certo qual modo, toccata dalla immaginazione, è una specie di schema sensibile, lo chiamo lo *spazio immaginabile*. Impossibile definirlo, nel vero senso della parola: non posso che raccontare ciò che mi appare quando io lo evoco davanti a me, ognuno rifarà l'esperienza e constaterà dei fatti analoghi. Ora appena io mi sforzo di addentrarmi sotto la crosta delle vaghe reminiscenze e dei vocaboli macchinalmente incatenati, appena arrivo a rivivificare sotto i miei occhi lo spazio immaginabile, scorgo un mezzo informe e incoloro, grigiastro come una nebbia leggera o luminoso come una atmosfera limpida o nero come un cielo notturno, ma risvegliante sempre una visione di colore; questo mezzo non ha contorni, benchè esso sia limitato; i suoi estremi sono sbavati ma esistono; esso si stinge pian piano per via di gradazioni insensibili; aggiungo che è inerte, incapace di resistere, penetrabile a volontà. Che cosa vuol dire tutto ciò se non che io sono impotente a

liberarmi dalle sensazioni subite e che il mio spazio non è *immaginabile* che perchè esso è un residuo, un ricordo, uno schema di *immagini* confuse, e neutralizzate le une dalle altre? Un punto non è qui che un minimo visibile o palpabile, una piccola macchia o un granellino, di cui non so neppur più evocar le dimensioni, ma che mi sembrano sempre come dei richiami di impressioni visuali o tattili. Analogamente io mi rappresento una linea come un tratto di matita, come un raggio di luce, come un contrasto tra due regioni diversamente colorate, come un filo teso, come uno spigolo vivo o, secondo i casi, come un regolo sottile che io percorro col dito. Analogamente, ancora, io *tocco* il più spesso le superficie, che si mostrano a me come delle pareti solide, più raramente come dei piani colorati; ma sempre in guisa che esse non si presentan mai altro che sotto forma di un ricordo o di un presentimento di sensazioni.

È allora strano che il mio spazio immaginabile abbia le stesse proprietà generali di una sensazione qualunque? Esso è essenzialmente finito; e d' altra parte non posso dirlo continuo nel senso del geometra. Avviene solo questo: che il potere separatore della mia immaginazione effettiva è limitato, che io immagino per conseguenza (come percepisco) per mezzo di masse atomiche nelle quali sussistono un « volume » ed una « estensione »; ma non una divisibilità, e che in tal modo il mio spazio ha soltanto la continuità — legata, ma non polverizzabile — di un caos di regioni confuse che si compenetrano l' un l' altra. Non di questo spazio si può negar la genesi empirica, per affermar l' apriorismo o l' innatezza. D' altra parte non si potrà neppur fabbricarlo intero con sensazioni, se esso non è in precedenza incluso in

esse. Nè ha nulla a comune collo spazio del matematico, di modo che alcun argomento nativista ha presa su di lui. Ma a lato dello spazio che io *immagino*, havvi quello che io *concepisco:* lo spazio geometrico. Questo è *definito* da una lista di proprietà; e a dire il vero, esso non esiste al difuori e a parte di queste proprietà, è un puro concetto, ciò che altrove ho chiamato (1) una *funzione logica*, completamente irrapresentabile in sè. Esso non ha forzatamente tre dimensioni. Posso dire che esso è necessariamente euclideo? Io ragiono ugualmente bene su di un *iperspazio non euclideo*, solo che io mi rappresento in questo caso con più fatica, graficamente o materialmente le operazioni geometriche. Ma non è che una questione di notazione, di rapporto fra lo spazio immaginabile e lo spazio geometrico, e d' altra parte non si incontra forse una difficoltà simile, benchè minore, quando si passa dal piano allo spazio ordinario? In una parola, se vi son motivi di *preferire* lo spazio euclideo, nulla lo *impone*. Ma torniamo alle considerazioni generali. Solo lo spazio geometrico, che è *un insieme connesso* e *perfetto* (2) può esser detto rigorosamente continuo; e sovratutto solo esso è infinito, ciò non avendo che un senso razionale senza nulla di immaginabile. Solo per questo spazio, la tesi nativista è vera: esso è innato in questo senso che il potere di costruirlo è una delle proprietà dello spirito; esso è *a priori*, nel senso che ogni esperienza presuppone i poteri logici della ragione. Ciò posto, il problema che trattiamo cambia d' aspetto. *Esiste una unione ed una corrispondenza tra lo*

(1) L. Le Roy et G. Vincent. *Sur l' idée de nombre. R. M. M.* nov. 1896, pp. 751-754.
(2) Cantor.

spazio immaginabile e lo spazio geometrico, di tal sorta che quello è un simbolo comodo di questo.

Come si libera dalle cose lo schema spaziale che deve esservi contenuto per che lo si possa trarre? Come si costruisce al suo riguardo, un concetto spaziale che gli è eterogeneo? Infine, in qual modo si stabilisce la relazione da segno ad oggetto che permetta di leggere facilmente nello schema gli elementi del concetto? Ecco ciò che occorre esaminare. E tutto è qui.

A mio modo di vedere, non v'è nulla di netto al difuori dei due spazi imaginabile e geometrico. Taluni credono d'avere — è vero — l'intuizione di non so che cos'altro; essi pensano di *immaginare* lo spazio infinito del matematico; lo scorgono tutto d'un pezzo, — sembra a loro — mediante un atto indivisibile che non è nè visuale, nè tattile, nè schematico di atti visuali e tattili ordinari. È una pura illusione. L'infinità si *concepisce* solamente, essa è *irrapresentabile;* ci si contenta di notare il diritto della ragione a proseguire indefinitamente i suoi raggiri, si pone un insieme illimitato, mediante un sol decreto, e si simbolizza in seguito tutto questo a causa dell'impossibilità facilmente riconosciuta di porre una frontiera precisa nella regione distinta dello spazio immaginabile. In una parola, non v'ha un *terzo spazio.* Occorre interrogare i geometri? « In quanto a me, dice Poincaré, (1) questa intuizione mi manca ».

Non basta aver enunciato il nostro problema con precisione. Diffidiamo ancora una volta, di un cattivo metodo troppo spesso usato. *Noi non ci divertiremo a fare un romanzo di ricostruzione basato sull'appello ad un solo senso per generare*

(1) H. Poincaré, *Réponse à quelques critiques, R. M. M.*, gennaio 1897.

lo spazio. L'esperienza del fanciullo, prima di giungere alla organizzazione delle cose nella estensione astratta, non è essa estremamente lunga e multipla, piena di tentativi e di correzioni successive? Non v'è forse una implicazione inestricabile nel concorso dei diversi sensi, pur essendo il contributo dell'uno controllato dagli altri? E se tutto incomincia mille volte, è certo che il procedimento sia esattamente lo stesso in tutti i particolari, per ogni uomo? Qual'è, inoltre la funzione dell'educazione data fin dall'origine dai parenti, poichè non si tien abbastanza presente che il lavoro del bambino è semplificato e insieme diretto dagli insegnamenti che gli si comunicano, le convenzioni che gli si suggeriscono, e le esperienze che gli si fanno praticare? Per tutte queste ragioni, credo che bisogna limitarsi, nella questione che ci occupa, ad una descrizione a grandi tratti.

Genesi dell' idea di spazio. Eccoci fin da ora immersi nel seno della continuità primitiva, nella infinita varietà delle tinte e nel vortice incessante delle immagini.

Noi stessi facciamo parte del flusso universale, come un uomo che, quasi annegato, si abbandoni alla corrente che lo trasporta. Ma ben presto il nostro spirito prende coscienza di sè: è un risveglio progressivo, un chiarore crescente, che lo libera e lo separa gradatamente dalle cose entro le quali esso era come diffuso, all'origine. Esso si raccoglie, si riunisce si rende conto della sua autonomia, si approfondisce e si interiorizza, e mediante un atto *vissuto* più che *premeditato* si pone come un centro stabile al quale, d'ora in poi, tutto sarà riferito.

Esso acquista, in tal guisa, la nozione della vita propria e del proprio potere. Che cosa è

questo potere? Ne indico soltanto alcuni tratti. Lo spirito può *fare attenzione*, cioè concentrare la sua luce su di un punto arbitrariamente scelto; si ha qui un certo *accomodamento* intellettuale che si traduce in certi casi, in una *mise au point* onde guardare in particolare una sensazione escludendo le altre. Lo spirito possiede anche la facoltà di *astrarre:* esso è un dissolvente del reale. Di ciò che al principio percepiva come un blocco, esso sa fare dei successivi estratti, ed i residui sono per lui ancora degli oggetti pensabili, fin che giunge, dopo aver eliminate l' una dopo l' altra tutte le qualità di un essere, a non concepir questo essere se non sotto la forma di una semplice *presenza* nel suo campo di vista. Mediante l' esercizio di questo doppio potere, sotto l' influenza delle suggestioni spontanee dell' interesse pratico, e coll' aiuto della memoria si costituiscono le cose separate, si isolano mutuamente i diversi sensi, si classificano e si analizzano le sensazioni. *Al tempo stesso appare la nozione di spazio.* Seguiamo più da presso questa genesi.

Lo spirito dell' uomo è un prisma analizzatore che nell' unità di una sensazione indecomponibile per la coscienza non riflessa, scopre e dissocia vari elementi. Quali sono questi elementi? Ne enumero i quattro principali.

1. *L' intensità* — Non è una grandezza — lo ha provato in modo irrefutabile il Bergson (1) ma un aspetto indefinibile.

Ognuno scorge non di meno qualcosa di perfettamente netto sotto questa parola.

Si può del resto indicare il significato di questo elemento. *L' intensità riguarda la importanza degli stati prodotti in noi dalla sensazione, per es.*

(1) Bergson. *Essai etc.*, cap. I.

l' energia delle reazioni provocate o la spesa di forza che la sensazione impone. Ripeto che non v' è in ciò nulla di direttamente misurabile, ma soltanto una gradazione particolare, interessante pei suoi legami colle nostre impressioni di fatica.

2. *La tonalità.* È ciò che differenzia, — nelle stesse condizioni però — il blu dal rosso, un *re* da un *fa*, l' odore del garofano da quello della canfora, ecc. Si usa la stessa parola per indicare la diversità di due sensazioni di ordine diverso, come un sapore e un suono: vedremo che se ne ha il diritto. *La tonalità traduce un rapporto fra un ritmo esterno ed il ritmo della nostra vita;* la graduale accelerazione di un ritmo vibratorio che faccia — per esempio — passare poco a poco delle onde elettriche al calore, poi alla luce, infine ai raggi chimici o, nello spettro solare stesso, dal rosso al violetto attraverso a tutte le gradazioni intermedie.

3. *La purezza.* È ciò che si chiama: « saturazione » pei colori, « timbro » pei suoni, « franchezza » per gli odori o sapori, ecc. *La purezza è relativa alla chiarezza delle affezioni suscitate in noi o alla nettezza delle reazioni sollecitate da noi dalle sensazioni.* Essa misura in certo qual modo il grado di adattamento delle qualità esterne all' uso della vita.

4. *L' estensità.* Nuovo aspetto inesprimibile, al quale si fa allusione allorquando si parla di « volume » di un suono o di un suono « filiforme », quando si dice che le impressioni visuali o tattili « si distendono, » quando si parla di un calore « avvolgente », quando si enuncia che un odore ci « circonda » o ci « riempie » ecc.

L' estensità esprime l' ampiezza degli atti che la sensazione ci propone di eseguire e definisce la zona di indeterminazione che ci è lasciata per

reagire. Si osserverà che l'estensità appare con tanto maggior rilievo in una sensazione, quanto più essa si rivolga ad un organo più mobile e più deformabile.

Io non pretendo tener presenti qui tutti i giudizi, tutte le associazioni di idee che ci permettono di apprezzare, di paragonare, di maneggiare in mille modi questi quattro elementi. Ma credo che sotto questi giudizi elaborati e queste associazioni di idee acquisite si raggiungano delle qualità reali che lo spirito discerne in qualsiasi sensazione.

Precisiamo questo punto. Si abbia una sensazione qualunque. In quanto sensazione pura, essa è assolutamente indecomponibile. D'altra parte essa non si stacca di per sè stessa, dal continuo sensibile: occorre una prima attenzione, una prima elezione dello spirito per astrarla ed isolarla. Altre operazioni dello stesso genere conducono in seguito alla appercezione degli elementi più sopra enumerati: questi sono reali in quanto qualità di una sensazione reale, ma non sono *percepibili* separatamente, son soltanto *immaginabili* ed il meccanismo della loro « immaginazione » è ancora un meccanismo di attenzione e di elezione.

Essendo data una sensazione qualunque, i suoi quattro caratteri (intensità, tonalità, purezza, estensità) sono in sè stessi meno delle realtà piene, che non degli aspetti diversi di una realtà.

V'è già, in tutto questo, l'intervento del potere separatore dello spirito. L'analisi che ho or ora richiamata, coglie dunque tante attitudini differenti prese da noi, quante son le proprietà distinte delle cose: in una parola essa svela principalmente un tratto delle nostre relazioni colla natura. È d'altra parte ben certo che esiste una infinità di altri *aspetti*, che riusciremo a scorgere sempre meglio,

acuendo la finezza del nostro sguardo e del nostro tatto, come arriviamo oggi — se ci paragoniamo agli antichi — a sentire un assai più grande numero di *nuances* d' arte ben più delicate. (1)

Ne concludo che noi impieghiamo qui un artificio assai simile a quello che ci è servito per costituire dei corpi indipendenti, di modo che occorre badare di trasferire troppo brutalmente nell' obbiettivo le distinzioni indicate: *la separabilità è reale, ma non la discontinuità.* Che che sia, noi possediamo ora un principio *per ordinare il continuo sensibile* e *dividerlo in regioni disgiunte,* che sono da prima i diversi sensi, poi le diverse impressioni di ogni senso: questa operazione si eseguisce mediante esclusiva attenzione alla *purezza* delle sensazioni, a detrimento delle altre qualità loro, e mediante il trascurar sistematicamente quelle che sono *torbide,* cioè che non provocano in noi altro che delle reazioni indeterminate ed incerte. D' altra parte noi siamo aiutati in questo lavoro di classificazione, dalla considerazione delle sensazioni muscolari associate all' esercizio di ogni senso e dal sentimento della localizzazione, dovuto fra le altre cause, ai movimenti interni, alle deformazioni ed ai cambiamenti di stato degli organi. L'abitudine interviene poi per accentuare ancora e definitivamente fissare la dissociazione, e, coll' abitudine, tutto un seguito di giudizi diventati istintivi per effetto della educazione. Due gradazioni di rosa non ci sembrano, principalmente, vicinissime perchè noi possiamo, guardandole nello stesso tempo, stabi-

---

(1) Una osservazione fra le mille, a questo riguardo: il paragone del vocabolario di colori, nel latino, per es., e nel francese del XIX secolo rivela quale e quanto progresso abbiamo fatto nel discernimento delle *nuances.*

lire fra di loro facilmente una specie di media (1) e questa possibilità, variabile cogli individui e colle abitudini da ogni individuo contratte in seguito alla sua cultura od alla sua professione, (2) non è essa legata alla *facilità* colla quale il nostro occhio compie certi movimenti o si presta a certe modificazioni? Tutto ciò è in seguito simbolizzato da un *numero* di elementi fittizi la cui sovrapposizione è riguardata come atta a costituire la sensazione; considerando due sensazioni tanto più vicine, quanto più grande è il numero di elementi comuni che esse hanno. Ma tutto ciò offre evidentemente dei rapporti intimi fra le esigenze ed i bisogni della vita usuale o del linguaggio corrente; e si sarà confermati in questa opinione se si osserva che le sensazioni meno nettamente differenziate — odori o sapori per es. — sono quelle per l'appunto che per noi hanno il minore interesse pratico. Riassumendo, *l'insieme delle sensazioni è come uno spettro continuo nel quale l'azione abolirebbe delle regioni intere per non lasciar sussistere altro che delle righe brillanti distribuite in gruppi.*

Ciò posto, ecco una conclusione che noi possiamo formulare. L'estensità — per non parlare che di questo elemento — è data nelle cose, — essendo essa una qualità reale delle sensazioni. Ma essa appartiene anche allo spirito — esigendo essa per

---

(1) Cfr. le leggi di contrasto simultaneo dei colori o dei suoni.

(2) La differenza fra *colore* e *nuance* non è così netta come può sembrare. Si « separano » due *nuances*, se ne aumenta la « distanza », si trasformano in due « colori » mediante l'inserzione di vari termini intermedi che si apprendono a riconoscere e ad evocare a volontà.

Cfr. gli operai di *Gobelins*.

liberarsi, una preventiva elaborazione. Insomma è relativa *all' unione* (1) *cosciente e vissuta* dello spirito e delle cose: *è una proprietà della nostra visione riflessa della materia.*

Tale sarà il principio della teoria dello spazio che debbo ora accennare. Ma debbo da prima presentare alcune osservazioni.

Sembra che l' estensione non sia che una forma di certe sensazioni. L' udito, l' odorato ed il gusto non vi partecipano, si dice, che pochissimo o niente addirittura. Da che cosa dipende ciò? Risponderò: dalla azione preponderante delle altre sensazioni nella nostra vita pratica. Un' opinione si diffonde sempre più oggi fra i psicologi, secondo la quale l' aspetto estensivo non è speciale solo a certe sensazioni. Ma, al contrario, qualsiasi sensazione è dotata di estensità. Ho già citato vari esempi in appoggio a questa opinione. Non è essa confermata dal fatto che certi animali, per dirigersi — come essi fanno — devono usare uno spazio olfattivo simile a questo « continuo di odori » del quale si è parlato pel cane? Donde viene il fatto che per noi non havvi spazio sonoro, nè spazio odorante, ecc. Scorgo una risposta a la questione nella particolarità che le sensazioni di odore, di suono, di gusto — dovute ad organi poco mobili — non intervengono mai, per così dire, nella condotta della nostra azione, di modo che noi le accogliamo sovratutto da artisti preoccupati di trovare in esse un carattere estetico o piacevole, piuttosto che una utilità pratica. Noi ci abituiamo a trascurarle, a sdegnarle, quando costruiamo la nostra rappresentazione del mondo;

---

(1) Unione che, lo si sa, è *prima*, essendo *seconda* la distinzione del soggetto e dell' oggetto.

noi non facciamo attenzione alla estensità altro che nelle sensazioni *coordinabili a movimenti utili;* ed avviene allora che la estensità visuale o tattile — più comoda, più stabile e più interessante — sposta nelle nostre preoccupazioni le altre estensità.

Una seconda osservazione preliminare riguarda una obiezione che potrebbe farsi. Non si sarà tentati di dire, infatti, che l' estensità non deve essere ravvicinata alle altre qualità della sensazione, poichè essa non presenta — contrariamente a queste — alcun carattere *affettivo?* Ma ciò non dipenderebbe ancora dalla sua grande importanza nella pratica, dall' abitudine che noi prendiamo e per conseguenza, dalla abitudine che ci fa dimenticare la contemplazione disinteressata? Non ci si risveglia talvolta, pieni, di una gioia interiore che emerge momentaneamente dalle preoccupazioni dell' azione e che fa veder le cose più familiari sotto un aspetto originale che esse non conservano quando lo spirito, perdendo la sua freschezza e la sua ingenuità primitiva, e cessando d' essere in certo qual modo tutto nuovo, ritorna alle abitudini della vita corrente? Per conto mio, son persuaso che l' estensione, quanto le altre forme, sia capace di agire su di noi, ma che una troppo vecchia e troppo costante esperienza del suo valore pratico ci abbia *blasès* a suo riguardo: è una moneta usata dal lungo servizio, che nella sua novità ci appariva con una fisionomia di medaglia e un *cachet* artistico, e che a forza d' essere maneggiata non è più per noi, ora, che un segno comodo.

Fatte queste osservazioni, ecco una succinta esposizione della genesi dell' idea di spazio.

Uno dei primi gruppi scorti nel continuo sensibile è quello che noi indichiamo oggi col nome di *sensazioni muscolari.* Queste sensazioni

— fra le quali pongo le sensazioni organiche generali — legate a tutti i nostri movimenti, hanno una eccezionale importanza per la nostra vita pratica. È dunque naturale che noi diamo ad esse un interesse speciale. Lo spirito, servendosi per conseguenza del suo potere separatore, le libera e le isola, riconoscendo loro il comune carattere di essere implicite in qualsiasi coscienza di una attività qualunque. Esse non sono meno radicalmente differenti in sè, le une dalle altre, di quello che non sia l'una di esse da una sensazione di colore, ma noi prendiamo l'abitudine di prestare una minore attenzione alla prima differenza che non ci guida nell'azione come la seconda.

Ciò fatto, riman vero che una sensazione muscolare, sviluppandosi col compiersi di un movimento, benchè essa sembri cambiar di grandezza serbando una stessa tonalità, subisce in realtà una evoluzione di natura, cioè passa per una serie di gradazioni puramente qualitative. Ma al potere di astrarre noi uniamo quello di ricordarci; la memoria ci permette di pensare al ravvivamento possibile di una sensazione muscolare *qualunque*, senza esser neppur obbligati, per questo, di precisare la sua gradazione particolare; in noi sussiste qualcosa di simile ad un'immagine spenta e diminuita delle impressioni risentite; la scomparsa, la vaghezza di questa immagine ci lasciano liberi in vari casi di considerare una immagine nuova come la riproduzione di immagini passate; specialmente poi se la nuova immagine ha la stessa funzione utile presso a poco — rispetto alla vita usuale — delle antiche alle quali la si paragona. Il nostro spirito — si può dire — si circonda in tal modo, di una quantità di *immagini residue* abbastanza pallide ed indistinte, per ciò stesso molto maneggevoli, delle specie di qualità spente,

tanto più comode quanto più ogni nuova sensazione — ravvivandole — potrà dar loro il tono esatto voluto per che l'immagine passata ravvivata sembri identica all'immagine attuale. Uno di questi preziosi residui è la nozione generale di movimento; dico *nozione* e non *concetto* per indicare che si tratta qui di un movimento — qualità e non ancora di un movimento misurabile e geometrizzato (1). Questa nozione di movimento non è che uno schema vuoto i cui principali aspetti, sono i seguenti: il ricordo della coesistenza possibile di varie sensazioni muscolari diversamente qualificate — quando poniamo queste dinanzi a noi come insieme simultanee e differenti senza evocare pertanto la particolar colorazione di ciascuna di esse — sveglia confusamente nel nostro spirito la nozione di *esteriorità;* il nostro schema avrà dunque un *carattere estensivo;* esso apparirà come un continuo di *direzioni,* le quali saranno pensate come gradazioni non indicate effettivamente; ma noi non *vediamo* qui questa estensione, non possiamo ancora *rettificare* le direzioni; è in noi soltanto un vago richiamo, una sollecitazione imprecisa a fare uso della nostra potenza di *concepire* la posizione simultanea di due qualità, dichiarate differenti fra loro benchè le loro rispettive *gradazioni* non siano fissate. Più nettamente, il nostro schema assume un carattere di *penetrabilità,* non essendo, questa parola, che un nome nuovo dato al nostro ricordo di una sensazione muscolare che si sviluppa senza arresto o, se si vuole, di una evoluzione qualitativa che si prosegue senza ostacolo. Ma sovratutto il no-

(1) Per la differenza fra nozione e concetto, vedi l'articolo pubb. da me e da Vincent in *Revue de Metaph. et Mor.*, nov. 1896.

stro schema, pel fatto stesso che è schema, ci sembra essenzialmente *inerte*, incapace di resistere a ciò che si presenterà per riempirlo e vivificarlo: essendo già dotato di estensività, esso si mostrerà allora *omogeneo*, cioè indifferenziato in sè. Riassumendo, uno spazio motore (1) è stato *evocato* in noi: intendo dire, che delle immagini residue, specie di provvisioni poste in riserva per l'azione futura, hanno rivelato al nostro spirito alcune delle loro virtù e — simili a felici occasioni scuotenti per simpatia il pensiero — suggerito alla nostra ragione qualcuna tra le decisioni che essa deve prendere per organizzare le sue ricchezze.

Tuttavia ho assai arbitrariamente disgiunto dei procedimenti che, nella realtà, si accompagnano; altri sensi intervengono per formare l'idea di spazio; ma le necessità del linguaggio m' han forzato ad indicare soltanto la funzione esercitata dalle sensazioni muscolari. Infatti lo spazio motore puro non è del tutto identico allo spazio completo del quale facciamo uso comunemente. È esso infinito? No, poichè sappiamo, senza dubitarne, che i nostri movimenti non possono continuarsi senza fine, la nostra azione è racchiusa entro limiti insormontabili. È esso continuo? Neppure, almeno nel senso matematico della parola, poichè non sapremmo immaginare azione dileguante. È esso uno schema di coesistenza e di divisibilità facilmente maneggevole? Ancora meno, poichè occorre il soccorso della memoria per evocarlo. Qual'è il numero delle sue dimensioni? Non so se la questione possa esser già posta; ogni direzione mi sembra avere una gradazione irriducibile; il loro insieme, tutt'al più, suggerisce

(1) Poincaré. *L'espace et la géometrie. Rev. de Mét. et Mor.*, nov. 1895.

una impressione di « volume »; in tutti i casi, solo dopo molti tentativi, limitati alle sensazioni muscolari, potremmo scoprire un vantaggio ed anche un significato in questa convenzione o abitudine di scegliere tre sotto-gruppi fondamentali nel gruppo totale. Fortunatamente, altre sensazioni vengono in nostro aiuto, tra le quali distinguo principalmente le *sensazioni tattili* e le *sensazioni visuali*. Che cosa indicano le prime? Dalla loro massa, mediante un meccanismo simile al precedente, noi liberiamo un nuovo elemento estensivo. Non dimentichiamo che non lo si *vede* sempre, ma lo si *tocca* in certo qual modo, e per astrazione, si può isolare in tal guisa, uno schema vuoto di sensazioni tattili. Questo sarà lo *spazio tattile* del Poincaré, (1) non più continuo di *direzioni*, ma continuo di *posizioni*. Estensivo in quanto simbolico della possibilità di una differenziazione non qualificata, omogeneo ed inerte perchè vuoto, anch' esso si presenta come un' occasione per il nostro spirito di svegliare alcune sue potenze ed esercitare alcuni suoi privilegi. Come lo spazio motore, esso può servirci come una comoda notazione per organizzare le nostre rappresentazioni. Ma ancor più dello spazio motore, forse, esso è uno schema di esteriorità, poichè l'*abitudine della vita* ci conduce a separare le impressioni di tatto meglio di quelle di movimento. D'altra parte esso incomincia a darci la nozione delle figure. (2) Tuttavia, se è statico di per sè stesso senza che per evocarlo sia troppo necessario ricorrere ai servizi della memoria, occorre il soccorso delle sensazioni visive per compire il lavoro. Una volta ancora, per conseguen-

(1) *Revue de Mét. et Mor.* nov. 1895.
(2) Dico *nozione* e non *concetto*.

za, lo spirito applica le sue facoltà dissolventi; un terzo schema di esteriorità si libera: lo *spazio visuale*. Inerte ed omogeneo come il precedente e per le stesse ragioni, esso è, questa volta, costantemente a nostra disposizione, essendo esso il limite di impressioni ottiche delle quali si cancella o si imbroglia tutto il contenuto, di modo che esso si presenta come una notazione, ben più maneggevole delle notazioni tattili o muscolari, della nostra attitudine a concepir le differenziazioni non qualificate. Si vuole un esempio della sua immensa importanza? Allorquando noi, chiaroveggenti, cerchiamo di orientarci mediante il solo tatto, nel mezzo di una notte nera, tra un insieme di oggetti non abituali, non arriviamo, senza un richiamo di sensazioni visive, a far sortire le nostre impressioni dallo stato caotico. Ma lo spazio visuale offre inoltre, altri nuovi ed inapprezzabili vantaggi. Dapprima esso è una ammirevole « metafora » del concetto di continuo, poichè attraverso lui *vediamo* la possibilità di un infinito di coesistenze e al tempo stesso la nostra libertà di porre le rotture e le interruzioni ove vogliamo.

Tuttavia, per non esagerare questa vista, è bene notare che questa proprietà dipende in gran parte dal fatto che l'occhio, più sottile che la mano, percepisce molto meglio la « macchia elementare » evanescente. Lo spazio visivo è dunque uno schema eccellente di divisibilità. Sovratutto, essendo statico, esso evoca ben presto in noi l'idea di « dimensioni », cioè di elementi atti a definirlo; esso ha *due* dimensioni: commutabili; poichè un semplice cambiamento di sensazioni muscolari accessorie (alle quali sistematicamente noi non attribuiamo alcuna importanza) ci permette di modificare quella delle sue qualità che noi chiamiamo « orientazione ». V'ha di più; si acquista l'idea

di distanza e di profondità coll'aiuto delle sensazioni di accomodamento e di convergenza degli occhi, legate anch'esse al ricordo delle sensazioni muscolari che bisogna subire per raggiungere l'oggetto; da ciò l'apparizione di *tre* dimensioni. Senza dubbio, la terza dimensione non sembra, a prima vista, identica alle altre due, poichè risulta da una associazione di sensazioni muscolari speciali colle sensazioni visuali. Ma l'uso della vita, combinato col ricordo, e il volontario oblio delle *intonazioni* proprie alle sensazioni muscolari concomitanti ci apprendono ben presto l'equivalenza delle tre dimensioni e la loro commutabilità, di modo che lo spazio visuale completo si trova *isotropo*.

Senza pretendere d'avere esaurito l'analisi di una operazione sì complessa com'è quella della formazione dell'idea di spazio, credo, non di meno, d'avere ora materiali bastanti per enunciare delle conclusioni.

Riuniamo i sensi in un fascio coerente, come ciò è effettivamente nell'esercizio della vita. Sovrapponiamo e combiniamo i lavori di astrazione compiuti da ciascuno di essi. Ristabiliamo i legami, le influenze reciproche, le associazioni e collaborazioni reali, l'implicazione mutua arbitrariamente trascurata, di modo che ogni senso divenga simbolico degli altri. Otteniamo, infine, uno *schema di esteriorità generale* che ho già chiamato lo *spazio immaginabile*. Non è ancora lo spazio geometrico, ma una specie di media fra lo spazio motore, lo spazio tattile e lo spazio visuale.

Vediamone le proprietà; questo spazio immaginabile, risultato di una fusione d'immagini neutralizzate l'una dall'altra, è omogeneo, isotropo, inerte, vuoto, penetrabile, almeno nella sua regione distinta; esso ha tre dimensioni; ma non

può dirsi nè veramente infinito, nè rigorosamente continuo; esso è soltanto ad ogni istante non finito, prolungabile, amorfo, divisibile e senza lacune. Per evocarne l'immagine, ci si serve alternativamente dei diversi sensi; la sua indifferenziazione appare, per esempio, il più spesso, sotto l'aspetto di una tinta grigia uniforme, residuo di colori cancellati; la sua penetrabilità è immaginata mediante l'aiuto delle sensazioni muscolari; le figure che ci si possono tagliare sono rappresentate dai ricordi tattili, ecc. Una *notazione espressiva* di certe *funzioni logiche* è così costituita, ma bisogna ancora isolare queste funzioni logiche. Qui è la formazione dello spazio geometrico. Non insisterò per ora su di esso. (1)

Completamente irrappresentabile in sè, costruito dalla ragion pura, esso è costituito, come ho detto, da un gruppo di proprietà generatrici che i matematici enumerano. *È un concetto analitico dipendente dalla teoria degli insieme.* Per terminare con un paragone, lo spazio geometrico è allo spazio immaginabile ciò che l'equazione del cerchio è alla figura del « tondo perfetto ».

In che cosa consiste dunque l'intuizione geometrica? Nel percepire lo spazio analitico attraverso lo spazio immaginabile, discernere il primo guardando il secondo, e leggere quello in questo: tale è il dono del geometra. Per costruzione stessa, una corrispondenza è stabilita tra l'uno e l'altro, di tal sorta che vi sia rappresentazione dell'uno mediante l'altro. Lo schema sensibile è per la funzione logica un corpo che la manifesta, come il gesto che rivela un pensiero, un ausiliario ed una illustrazione come uno schema disegnato alla lava-

(1) V. *Revue de Mét. et Mor.*, 1896, p. 753.

gna per i ragionamenti del matematico. Non voglio dire, ciò non ostante, che praticando la geometria si pensi esplicitamente a delle equazioni e a dei calcoli; il linguaggio algebrico è esso stesso una notazione; l'uso delle lettere non è superiore al segno di gesso, e in tutti i casi, la sola realtà vivente e profonda che il geometra raggiunge, quando combina dei simboli o esamina delle figure, è la potenza che esso ha di compiere certi atti logici, atti che rimangon gli stessi quando egli li scrive sia in disegno sia in numeri.

In qual modo il procedimento seguito per la genesi dell'idea di spazio, sia un processo generale che si ritrova a tutti i gradi della scienza; è quanto io e Vincent abbiamo esposto lungamente in memorie anteriori, alle quali rinvio il lettore. (1)

Come in particolare si giunga allo spazio euclideo ed alla geometria ordinaria, mediante una vera e propria creazione razionale che l'esperienza provoca soltanto, offrendo delle metafore trasparenti, è ciò che si vedrà in un articolo del Poincaré, (2) che ha d'altra parte, ispirato le pagine che precedono. Mi limiterò qui a indicarne un punto. La formazione dell'idea di spazio fornisce il primo esempio, e per così dire il tipo del *lavoro di fisica*. A proposito di svariate osservazioni, servendosi dei poteri dissolventi del pensiero riflesso, abbiamo estratto dalle cose uno *schema generale di rappresentazione*, che noi, in seguito, decretiamo di imporre come una forma all'universo sensibile. Questo schema trae il suo valore razionale da ciò, che esso è un simbolo maneggevole e suggestivo di certe proprietà o

(1) *Revue de Mét. et Mor.*, 1894 e 1896.
(2) *Revue de Mét. et Mor.*, nov. 1895.

potenze del nostro spirito. La sua attitudine ad applicarsi al dato deriva dal fatto che esso stesso è un' immagine residua di questo. La sua apparenza di necessità *a priori* è dovuta al fatto che noi gli attribuiamo tanta più importanza quanto più è, per noi, un segno espressivo e comodo delle operazioni della conoscenza, e che decidiamo per conseguenza di conservarlo ad ogni costo. Ecco un' osservazione importantissima, che incontreremo più lontano, quando ci occuperemo del metodo nelle scienze fisiche. Per il momento, debbo limitarmi a sviluppare la serie delle conseguenze relative alla *conoscenza comune* che io sto criticando.

Partirò per questo, dalle formule seguenti che possono riassumere tutta la discussione fatta sin qui:

I. *Esiste primitivamente un atto di percezione, una unione vissuta delle cose e dello spirito.*

II. *Questo si separa poco a poco da quelle sotto l'influenza dei bisogni pratici e delle aspirazioni morali.*

III. *Una delle qualità sentite fin dall' origine si condensa allora negli oggetti, sotto forma di un elemento o aspetto che si chiama Estensità.*

IV. *I nostri poteri di dissoluzione e di analisi, la nostra attitudine ed inclinazione naturale a pensare delle semplici « presenze logiche » vuote di qualsiasi contenuto ed anche l' imperfezione della nostra memoria che non ci conserva altro che delle immagini spente e confuse, ci permettono, col soccorso dell' esperienza, di « liberare » questa estensità.*

V. *Questa, mediante fusione delle sue diverse varietà — visuale, tattile e muscolare — diviene lo spazio immaginabile.*

VI. *E quest' ultimo si presenta come una nota-*

zione comoda e suggestiva, attraverso la quale noi apprendiamo a discernere una » funzione logica «: lo spazio geometrico, che noi d' altra parte costruiamo e che corrisponde alla nostra potenza di differenziazione non qualificata.

Da queste sei proposizioni composte fra loro, risulta una lunga nota di corollari dei quali indicherò i principali.

Il principio di spazializzazione — Lo spazio è un simbolo ed un' immagine della ragione, una specie di corpo di cui essa sarebbe l'anima, uno strumento d'azione per conseguenza. Mezzo vuoto nel quale si pongono dei punti che forniscono materia a delle operazioni, esso rappresenta il nostro intendimento in quanto, quest' ultimo, è un ricettacolo ove si pongono delle « presenze logiche, » che servono di sostegno ai nostri atti di pensiero. La sua inerzia corrisponde al postulato fondamentale mediante il quale noi ammettiamo che la contemplazione riflessa di una cosa non ne alteri la natura intrinseca. La sua omogeneità non è che una metafora della nostra attitudine a concepire una differenza non qualificata. La sua relatività indica questo fatto, che noi non possiamo distinguere due idee senza un paragone dell' una coll' altra. Dal punto di vista dei poteri razionali che esso significa, lo spazio è dunque *innato* come lo spirito, *a priori* come il pensiero, *necessario* come la discriminazione per la conoscenza. Ma osservato nella sua apparenza fisica, esso è al contrario *generato* dall' esperienza, *estratto* dalle sensazioni, contingente alla maniera di un linguaggio. Empirismo e nativismo sono così conciliabili, riguardando l' uno, sopra tutto la notazione impiegata, l' altro il senso di questa notazione. Ciò non ostante notazione e senso — as-

sociati costantemente — hanno disgraziatamente reagito l'uno sull'altro, e molte difficoltà fattizie, molti falsi problemi son nati da ciò che, per non voler scuotere l'abitudine di un miscuglio puramente pratico, si è sconosciuta l'eterogeneità reciproca dello spazio geometrico e dello spazio immaginabile. Uno degli effetti più gravi prodotti da questa confusione è il seguente: poichè ogni uso dell'intelligenza esige l'esercizio dei poteri razionali de' quali ho parlato, e poichè questi trovano una espressione luminosa nello schema spaziale, quest'ultimo troppo spesso ha ceduto la sua colorazione propria all'insieme delle nostre idee, anche in circostanze per le quali esso non era punto fatto: da schema di divisibilità materiale qual'è, esso si è insensibilmente trasformato in schema generale dell'astrazione. È qui il *principio di spazializzazione*, metodo incosciente, di tutta la conoscenza comune.

Una delle prime applicazioni di questo principio — la più corretta fra tutte, e la più legittima senza dubbio — riguarda lo spezzamento della materia in corpi indipendenti. Ne ho già accennati alcuni punti. Ma è bene insistervi ancora per esplicitare la funzione dell'idea di estensione in questo affare. Lo spazio, in quanto alla sua forma immaginabile, è estratto dalle cose, ove esso era, da prima, incluso sotto l'aspetto puramente qualitativo di una estensità. Una volta estratto e costituito a parte, avendo preso un senso logico, esso acquista, ai nostri occhi, un tal valore che noi rovesciamo, volendolo preferire, l'ordine naturale delle operazioni effettuate: noi lo dichiariamo posto prima di tutto e noi vi mettiamo gli oggetti come se fosse preesistito ad essi. Da schema di divisibilità, esso si trasforma quindi, in un mezzo di spezzamento.

Quali sono i fattori integranti di quest' ultimo lavoro? Occorre tanto più riconoscerli e dissociarli, quanto più essi ci rivelano le grandi leggi della conoscenza comune. Ho già indicato — seguendo il Bergson — le esigenze dei bisogni pratici, la semplificazione e la classificazione che ne risultano pei dati dei sensi, lo scopo al quale tendiamo forzatamente, di rendere maneggevoli le nostre idee per noi stessi nel pensiero discorsivo e comunicabili agli altri mediante il linguaggio. Quale che sia l'opinione che si professa, non immagino che si possa rifiutarsi di confessare l'efficacia di queste cause perturbatrici. Esse bastano a stabilire che il *senso comune, perfetto nell' ordine dell' azione quotidiana, non lo è in quello della speculazione disinteressata.* Aggiungo che non si saprebbe esagerare in questa critica la parte che spetta alle necessità limitatrici della vita usuale ed alle indicazioni parziali della esperienza volgare: Poincaré — dopo Helmholtz — non ha egli messo in evidenza, per esempio, uno stretto legame tra la nostra geometria e la nostra nozione di corpi solidi, (1) e questi ultimi — malgrado il carattere puramente teorico, in apparenza, dell'opera di Euclide — non sono forse fra tutti i corpi quelli il cui interesse pratico è il più tangibile? Ma v' ha di meglio. Analizzando la genesi dell' idea di spazio, abbiamo incontrata la memoria, intorno alla quale occorre dire qualche parola. Questa facoltà, così preziosa per la condotta della nostra azione, poichè essa fa penetrare in ogni percezione presente la virtù dell'esperienza acquisita e la ricchezza delle abitudini accumulate, non ci

(1) H. Poincaré. *Rev. Mét. et Mor.*, nov. 1895 e maggio 1899.

concede mai che dei ricordi più o meno confusi, delle medie schematiche di una quantità di impressioni, delle immagini residue ove si son cancellati tutti i particolari senza utilità immediata, in una parola delle forme pregne del passato. Non tento di spiegare questo fatto: lo constato. La memoria — prendendola qui in tutta la sua complessità, — mediante l'azione spontanea di tutte le sue energie vitali, compie una scelta fra le nostre sensazioni e sceglie qualche nocciolo più netto ove vengono ad agglomerarsi, fondersi e perdersi mille gradazioni poco stabili senza importanza per l'azione. In somma, essa spegne l'originalità sempre rinascente, dell'intuizione pura. E ciò non è senza motivo. Il ricordo è, infatti, la forma utilizzabile dell'idea, quella che è *motrice* perchè partecipa al ritmo della nostra vita e perchè è in tal modo una espressione della nostra personalità. Noi non percepiamo quasi mai direttamente: tra il reale e noi si interpone sempre un velo di ricordi. « Percepire — dice Bergson (1) non è più, infine, altro che una occasione di ricordarsi ». Non citerò, a questo riguardo, che una sola osservazione: è assai noto che, eccetto il caso che si riceva un'educazione speciale, noi *giudichiamo* i colori più di quello che noi non li *vediamo;* delle convinzioni preconcette ci impediscono, per esempio, di coglier dei cambiamenti qualitativi di colore in un oggetto sul quale diminuisca l'illuminazione (2). L'artista — poeta o pittore — non è appunto quello che per cultura o per dono naturale, *sa vedere ciò che è,* sotto la

---

(1) Bergson. *Matière et Mémoire*, p. 59.

(2) Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap. I, pp. 37-39.

crosta delle reminiscenze banali? (1) Più generalmente, il genio non consiste egli — in qualsiasi ordine — nel dissolvere, mediante una intuizione brillante, la nebbia del ricordo che ricopre la Natura, agli occhi comuni? La funzione della memoria nella percezione usuale non potrebbe dunque esser negata. Ma se essa ha — come effetto ineluttabile, quello di alterare le nostre constatazioni, deviandole verso l'utilità, ciò non autorizza a condannarne l'uso, poichè questo meccanismo di neutralizzazione, pel quale le immagini si confondono nel nostro spirito per vivere e persistere sopratutto sotto forma di una « posizione », di una « essenza » o « colore generale » e di una « estensità », è quello che permette l'apparizione di *permanenze* nello scorrere universale. È appunto a questa creazione di tipi medî e stabili che si può — fra le altre cause — riferire l'origine del giudizio, col quale noi affermiamo la più grande similitudine di due gradazioni di rosa (di cui abbiamo già parlato), benchè sia evidentemente certo che una differenza puramente qualitativa non possa essere che assoluta: le due *nuances* di rosa, infatti, sono vicine, perchè esse si riallacciano ad uno stesso ricordo centrale, attraverso il quale noi vediamo l'una e l'altra, ed è questo ricordo, identico per le due *nuances*, che costituisce la prossimità di esse. Ma, per conchiudere, è chiaro che questo lavoro della memoria è orientato verso l'azione. Lo schema sensibile dello spazio immaginabile, il quale ultimo non è poi che un ricordo generale delle cose e del nostro potere su di esse, richiama quanto abbiamo

(1) Si sa che gli *effetti non abituali* scorti da una individualità eccezionale ci divengono percettibili allorchè noi siamo avvertiti.

detto ad ogni istante, ed è, appunto per questo, lo strumento per eccellenza della nostra attività e, conseguentemente, il mezzo principale di spezzamento e di dislocazione del dato tanto materiale che spirituale.

L'idea di tempo — Abbiamo considerato or ora i tagli praticati nella materia. L'effetto del principio di spazializzazione non si arresta a ciò. Allo spezzamento della estensione statica spiegata ad ogni istante innanzi ai nostri occhi, occorre aggiungere per renderne conto, quello del progresso dinamico, anch'esso constatato nelle cose fin dai primi bagliori dell'esperienza. Come noi abbiamo bisogno, per la condotta della vita e per l'esercizio del pensiero, di costistuire degli *elementi* nell'attualità, così non possiamo fare a meno di indicare dei *momenti* nell'evoluzione. Poichè la ragione di questa facoltà riduttrice e discorsiva, il cui atto fondamentale è l'*appercezione:* presa di possesso di una semplice presenza logica e sguardo superficiale ben diverso della vista penetrante, una e multipla al tempo stesso, che si chiama *intuizione* — la ragione, dico, è essenzialmente « atomica » procede per battimenti e transizioni, per pronte posizioni e passaggi bruschi, ama le sintesi a carattere spaziale, aggruppando dei punti discreti (o al meno rigorosamente separabili) a guisa di termini di un insieme numerico. Essa si rivela, per ciò stesso, impotente a maneggiare i continui veri e propri, cioè, parlando come il Bergson, le molteplicità qualitative indistinte. Occorre quindi spinger più lungi il nostro studio. Ma non posso neppur sognare di intraprendere una enumerazione completa. Ho già detto in qual modo delle *idee sovrapponibili*, degli esseri spirituali disgiunti, siano prodotti per assimilazione dei dati

interni ai dati esterni, sotto le suggestioni di un metaforismo spontaneo che taglia e solidifica gli stati e gli atti psichici, a somiglianza dei corpi. La forma di spazio non interviene qui che al secondo grado: 1° materializzazione del contenuto della coscienza; 2° spazializzazione della materia artificiosa e simbolica in tal modo ottenuta. Si scorge allora quante illusioni e quanti errori, possa generare questo doppio artifizio, quando sia fissato dall' abitudine e divenuto incosciente. Inventato con uno scopo di comodità, esso non dovrebbe condurre a porre dei problemi che sarebbero necessariamente arbitrari, essendo puri problemi di parole, incapaci di condurre ad altro che a piccoli e sterili giuochi di divertente scolastica. Nondimeno esso conduce proprio a questo: per esempio, allorquando pone contro la tesi della libertà umana il pesante e grossolano idolo del determinismo meccanico. Senza entrare in particolari interminabili, e senza approvare in blocco le dottrine del Bergson, credo di poter citare come esempio per tutti ammissibile, la deformazione geometrica subita dall' idea di tempo, di intensità o di movimento (1). Quale che sia la loro intima natura, sembra innegabile che sotto la lor forma attuale, queste nozioni siano state *geometrizzate;* e ciò non potrebbe sorprendere, poichè lo spazio è uno schema di divisioni e di fissità troppo ammirevole per che noi non siamo condotti ad esagerarne l'impiego. Del resto, indicare questa *geometrizzazione,* non vuol dire condannarne l'impiego, almeno senza restrizioni; i concetti che essa ha determinato conservano e debbono conservare la loro funzione tradizionale in qualsiasi *organiz-*

(1) Bergson. *Essai, ecc.* in part. cap. I e II.

zazione scientifica; non divengono pericolosi per la falsa luce che irraggiano, che allorquando si ricerca una *intuizione filosofica* della realtà pura.

Per precisare maggiormente il mio pensiero, dirò che secondo me occorre riconoscere nelle sensazioni — e più generalmente negli stati di coscienza — un elemento qualitativo indefinibile, analogo, riguardo alla successione, a ciò che è la estensità riguardo alla presenza: la *durata* che esprime il grado di penetrazione delle cose nel reticolato dei nostri ricordi. In quanto a questo nuovo elemento, converrebbe fare un lavoro addirittura simile a quello che s' è fatto per la genesi dell' idea di spazio: uno *schema temporale immaginabile* si distaccherebbe in tal modo; questo potrebbe d' altronde servire — come notazione espressiva — a certe funzioni logiche come, ad esempio, il nostro potere di classificare per ordini successivi. Ma la forma spaziale già isolata, invade tutto fin dal principio, assorbe lo schema temporale appena sbozzato ed ancora troppo instabile, gli si sostituisce finalmente; e noi giungiamo in tal modo — mediante una vera e propria deviazione — al tempo omogeneo spazializzato, evocabile sotto la figura di una linea retta infinita, ad ogni punto della quale un *rango* di attenzione è assegnato, di tal guisa che conveniamo di non guardar mai l' uno di essi, il *presente* — senza sognare confusamente a quelli che lo precedono — il *passato* — o che lo seguono — *l'avvenire*. Pertanto un aspetto originale sussiste: l' irreversibilità. La retta illimitata che simbolizza il tempo è un *asse* sul quale è indicato un senso di percorso. Il tempo non è dunque rigorosamente *identico* allo spazio, ma v' è stata *rifrazione* dell' uno attraverso l' altro, e ciò basta per affermare che la nostra nozione di durata è stata viziata fin

dal principio. Ciò che pensiamo ordinariamente e ciò che sappiamo maneggiare, è un tempo scorso, non un tempo che scorre. Noi ricostruiamo facilmente degli intervalli di tempo passato, ma non afferriamo che con grave sforzo la fuga impalpabile ondeggiante e vaporosa delle cose. D'altronde non v'ha di che maravigliarsi, poichè il tempo conchiuso — simile ad uno spazio disponibile — è il solo tempo utilizzabile per l'azione intellettuale o pratica. Ecco dunque una nuova obbligazione di critica che si rivela a noi ed un nuovo motivo per non fidarci senza riserve alle chiarezze della evidenza comune.

Ciò che havvi di veramente reale e di specificamente distinto nella durata, è un *ritmo*, è un *ordine gerarchico* inseparabile da una rappresentazione di lentezza o di rapidità, d'ampiezza o di piccolezza; è — se posso dire — un *carattere musicale* che non è lo stesso per tutto ciò che dura; tre elementi dei quali abbiamo giustamente fatto astrazione costituendo il tempo omogeneo. « La durata vissuta dalla nostra coscienza è una durata con ritmo determinato, ben diversa da quel tempo di cui parla il fisico e che può racchiudere, in un dato intervallo, un numero quanto si voglia grande, di fenomeni » (1). Non voglio ripetere tutte le prove accumulate dal Bergson (2). Insistiamo, ciò non ostante, con poche parole.

Non v'è mai successo talvolta, trascinati tra mille giri in una imprudente e vertiginosa corsa, di abbandonarvi senza previsione allo strano piacere del cambiamento e all'ebbrezza deliziosa del divenire? E non avete allora osservato che

(1) Bergson. *Matière et Mémoire*, cap. IV, pag. 229.
(2) Id. *Essai*, cap. II, pp. 74-97.

voi perdevate il sentimento ordinario dello scorrere regolare del tempo, per non sentir più che una viva impressione di ritmo ed una emozione di attesa incessantemente rinnovata? In questi attimi sinceri, liberi dalle maglie di convenzioni che racchiudono la vostra vita normale, voi avete avuta la intuizione della vera durata, come essa appare alla coscienza nascente. Come si trasforma pertanto questa primitiva impressione di flusso universale eterogeneo e simile ad una immensa frase melodica della quale ogni nota riflette le precedenti? Come porta, essa, nella sua confusa ricchezza i germi di ciò che diverrà il tempo? Come si sviluppano questi germi? Non potrei darne che un accenno. Sul principio noi non separiamo le cose, v'è dunque una durata comune alla quale tutto partecipa. Ma ben presto si compie il divorzio: il Me è cristallizzato a parte, la durata generale è divenuta *la sua* durata attraverso la quale egli vede il mondo. Il *Me* stesso, dotato di memoria e principalmente indirizzato verso l'azione, finisce d'altronde prestissimo — nel suo disdegno per un presente sul quale non ha presa — collo scomparire ai suoi propri occhi sotto i veli di un passato i cui momenti si sovrappongono. Poi, d'altra parte, sorgono i corpi e gradatamente tutta la gerarchia della Natura. Bisogna ben rendere agli oggetti, la durata che possedevano come noi; il ricordo latente della continuità originaria si traduce allora nell'invenzione d'un tempo comune a tutti gli esseri, avvolgente questi come lo spazio avvolge e racchiude i corpi, omogeneo e vuoto in quanto è un' *immagine residua* del fiume dai vortici innumerevoli, costituito dalla percezione primordiale. In questo momento appunto, si compie la indicata spazializzazione. Ma chi non vede la alterazione prodotta? Il frazionamento

ha tutto sconvolto. Quali erano, infatti, i caratteri della durata percepita nella intuizione immediata? Non era una fredda successione di termini disgiunti, ma una evoluzione melodica le cui fasi si penetravano mutuamente e si prolungavano le une nelle altre. Sciogliere questa interiorità col pretesto di fondar la scienza, sarebbe distruggere l'intimo legame che solo può assicurare la continuità della storia cosmica. Ma ora che abbiamo fabbricati degli oggetti indipendenti, che son tanti osservatori distinti stabiliti per ispezionare sotto mille angoli diversi la organizzazione universale, dobbiamo far corrispondere a ciascuno di essi un particolar ritmo della durata, caratteristico della attitudine particolare che la considerazione di questo oggetto impone allo spirito. Accelerare o rallentare questo ritmo è passare da un oggetto all'altro, come delle semplici vibrazioni, per es., divengono poco a poco suono, calore e luce (1). Fin qui la figurazione pratica che è agevole adottare come simbolo del tempo, non potrebbe essere una retta, ma una curva, considerata essa stessa, come una successione ritmica di forme che nascono insensibilmente le une dalle altre e non come una catena di punti sovrapposti. D'altronde, una simile curva sarebbe attaccata ad ogni oggetto e formerebbe una parte integrante della sua definizione. Non si può dunque immaginare un tempo comune a tutto, senza implicitamente contradire l'ef-

(1) Questo esempio non va preso troppo alla lettera; poichè è a tutti noto che una vibrazione può essere o semplicemente elettrica, calorifica (intesa questa in un senso tutt'altro che così semplice come l'A. ritiene) e luminosa; o semplicemente acustica. Non esiste alcuna relazione tra i due ordini di fenomeni, essendo — le prime — vibrazioni dell'etere, le seconde dei corpi detti ponderabili (N. d. T.)

fettuato frazionamento. Se, non di meno, si vuole ottenere questo tempo comune, bisogna cercarlo nella durata vissuta dalla coscienza e per questo, ritornando alle credenze volgari che ci oppongono un mondo esterno, sostituire alle cose le loro immagini subbiettive. Ciò val quanto scegliere un ritmo fondamentale. Tuttavia, ancora in questo caso, se il tempo può dirsi *omogeneo* come lo spazio, poichè è una *immagine residua* della evoluzione fenomenica interna, esso resta tuttavia sempre indivisibile al di là di un certo limite, non potendo, la densità della vita — per così dire — crescere indefinitamente, come pure la velocità del suo flusso. Rimane un ultimo stadio da superarsi, analogo a quello che conduce dallo spazio immaginabile allo spazio geometrico: si impara a leggere nello schema temporale, preso quale notazione, il potere della ragione a classificare delle presenze logiche in ordine successivo. Ma qui interviene l'idea di una infinità di presenze possibili diversamente seriate; ci rappresentiamo queste serie allo stato statico, come degli insieme di coesistenze sovrapposte, salvo percorrerle in seguito collo sguardo; si tratta nuovamente di differenzazione non qualificata; una attrazione simpatica, ben spiegabile, chiama per conseguenza lo spazio, tanto meglio quanto più i bisogni dell'azione incitano a far più caso di una visione di periodo compiuto, sintesi di epoche disgiunte, che non d'un sentimento di durata fuggevole in via di compiersi e organizzarsi. Ecco il tempo uniforme e rettilineo elaborato. Noi ci abituiamo infine, a riguardarlo come posto *a priori* e lo riempiamo con delle serie fenomeniche separate. È allora che esso diventa il *tempo scientifico*. Non è allora evidente che quest' ultimo riguarda sovratutto le esigenze della pratica e non esprime che

i nostri poteri di operazioni discorsive sulle durate concrete, proprie a ciascun oggetto?

Un' immagine chiarirà completamente questa conclusione. Sia una evoluzione di gradazioni, mediante la quale sfilino dinanzi a noi, in un certo ordine di apparizione e con un ritmo di genesi determinato, gl' innumerevoli colori dello spettro; questi nascono, crescono e muoiono gli uni in seno agli altri. Così si mostra una *durata reale*. Ma una tale rappresentazione è poco maneggevole, donde la necessità di uno spezzamento. Noi scegliamo, per conseguenza, delle tinte fondamentali, centri definitivi che saranno simbolizzati su di una retta servente da sostegno, mediante dei punti ai quali è assegnato un certo rango. Avendo fatto astrazione da specificazioni qualitative, nulla distingue più, ora, i punti considerati, dagli altri punti della retta che li sostiene. Questa diventa, quindi, il simbolo preponderante, atto a funzionare, ormai, come mezzo ove porre qualsiasi schema di successione. Ma questa retta unica è omogenea e continua: ecco il *tempo scientifico* racchiudente ogni cosa nella sua virtualità indifferente.

Si vede quale è stato l'effetto smorzatore e deformatore del principio di spazializzazione. Questo effetto può formularsi come segue, se ci si pone dal punto di vista della conoscenza: *Tendendo a rendere maneggevoli le rappresentazioni, anzi che a rispettarne la profonda originalità, il principio di spazializzazione esprime la possibilità di una organizzazione scientifica, piuttosto che quella di una intuizione filosofica della realtà.*

In altri termini, il tempo spazializzato vale pel *pensiero discorsivo*, non per l' *intuizione vivente*.

Legge della percezione usuale. Non mi rimane che indicare un ultimo punto, prima di chiudere

la lista dei difetti della conoscenza comune. La principale operazione che genera questa è la *percezione usuale*, consecutiva di una educazione deformatrice. Volendo salvare lo spiritualismo volgare si dirà che « ciò non è vero che per la conoscenza delle cose della materia ». Ma quella delle cose dello spirito si fa mediante assimilazione delle seconde alle prime, la concezione banale che giace in fondo al nostro spirito come il fango amorfo e oscuro d'un lago, questa concezione fondamentale e rudimentale eredita tutti gli inconvenienti della percezione usuale, sulla quale essa si modella. Ora, rispetto a quest'ultima, bisogna passare attraverso i sensi; da ciò tutta una serie di condizioni che dipendono dalla struttura degli organi e che si riferiscono certamente più alle esigenze della vita attiva che non ai desiderii della conoscenza pura. Riassumo queste conclusioni dicendo che, in seguito alla persistenza delle impressioni sensibili ed a causa della nostra impotenza a concentrare o a diluire convenientemente la nostra vita, *noi non percepiamo mai che delle medie.* Le prove sovrabbondano: se si fa ruotare con sufficiente velocità un disco diviso in settori, di cui ciascuno porti uno dei colori fondamentali dello spettro, si scorge una tinta biancastra che nasconde la vera eterogeneità del disco (cioè quella che lo definirebbe staticamente, in sè stesso) e che inganna il giudizio spontaneo (quello che crede alla evidenza comune). Il cinematografo ristaura un aspetto dichiarato reale con un seguito di immagini, delle quali nessuna è constatata mai in fatto. « È così che le mille successive posizioni di un corridore si contraggono in una sola attitudine simbolica, che il nostro occhio percepisce, che l'arte riproduce, e che diviene

per tutti l' immagine di un uomo che corre » (1).

Analogamente, in una sorgente sonora, si mette in evidenza una serie rapidissima di vibrazioni: la percezione comune non le percepisce che nell'insieme, senza finezza d'analisi, in blocco opaco e sotto la forma confusa d'un suono. Un ultimo esempio molto suggestivo c'è dato dal Bergson: i 400 trilioni di avvenimenti fisici distinti (2) che la scienza moderna ha rivelati in una luce rossa, in un secondo, richiederebbero ad una coscienza che vorrebbe discernerne la sfilata, anche con la più grande economia possibile di tempo, una attenzione protratta per 250 secoli: l' occhio condensa questo enorme periodo e non ne afferra che una media. Qui mi fermo. *Se l'obbietto della conoscenza disinteressata è di scoprir ciò che il nostro occhio semplificatore di uomini pratici non sa vedere, è acquisito che noi non possiamo abbandonarci ciecamente alle indicazioni, anche attente, de' nostri sensi, poichè questi, alterando in seguito per reazione il nostro stesso pensiero — non percepiscono mai che delle medie ove scompaiono tutti i particolari istruttivi.*

Una analoga osservazione si applica alle rappresentazioni comuni dei sentimenti e delle idee, delle emozioni o delle tendenze, o in una parola, di tutte le realtà spirituali. Il pensiero volgare non ne conosce che un' ombra vaga ed incolora, poichè, infatti, solo lo interessa la funzione pratica

---

(1) Bergson. *Matière et Mémoire*, cap. IV, p. 233.

(2) Adopero questa locuzione collo scopo di ben indicare che l' esempio citato non è indissolubilmente legato alla teoria delle ondulazioni, presa sotto la forma datale da Fresnel; questo fisico ha scoperte e chiamate « vibrazioni » delle *cose reali* che si posson contare con esattezza e che ormai si impongono ad una *qualsiasi* teoria della luce.

di queste cose. Esso ne cerca dunque delle *medie sociali*, le immobilizza e le solidifica sotto la maschera di una parola inerte, le fa invariabili ed impenetrabili come un corpo, e per ciò stesso le spazializza, poichè lo spazio — primo strumento della vita collettiva — è il residuo simbolico di queste operazioni.

Risultati ottenuti

Riassumendo — se si pensa allo spezzamento del reale: percepire è astrarre e scegliere; se si pensa alla funzione della memoria: percepire è uniformare e fissare; se si pensa alle abitudini acquisite: percepire è spazializzare; e se infine si pensa all'intermediario obbligato dei sensi: percepire è far delle medie. D'altra parte, al grado volgare del pensiero, nè intuizione filosofica nè concezione razionale vanno senza una istintiva materializzazione. È tempo ora di conchiudere.

Il senso comune, sviluppo spontaneo dello spirito che vive ordinariamente senza riflettere, dottrina orientata soltanto verso le comodità ed i vantaggi dell'azione pratica, si confina alla superficie dello spirito, ricerca prima di tutto la facilità del « discorso », cioè della vita analitica, agisce sulle idee chiare e stabili sovrapposte alla periferia dell'anima « come delle morte foglie sull'acque d'uno stagno » (1) sconosce le profondità viventi della materia e dello spirito e conduce, in tal guisa, ad una teoria superficiale che si chiama *atomismo* in scienza, *associazionismo* in psicologia. Questa teoria non è *falsa*, ma *superficiale*: essa

(1) Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 102.

non rende conto che della apparenza insignificante delle cose. Occorrerà, da un lato, estrarne le impurezze, fonderla nuovamente e sublimarla per estrarne una « scienza » adatta alle esigenze della ragione; dall' altro lato, forarne la crosta, approfondirla, scavarla e vivificarla onde dedurne una « filosofia » degna di dirigere la vita spirituale.

Infine, tutto il nostro studio critico, giunge alla seguente formola, che ne condensa e sintetizza i risultati: *organizzar la conoscenza col metodo comune, è imparare una lingua, la lingua dell' azione pratica, della vita usuale e delle relazioni sociali ordinarie.*

Lo spirito, nei suoi procedimenti spontanei, taglia — infatti — raduna ed ordina dei materiali con una esclusiva intenzione di condotta comoda o di pensiero maneggevole. Il suo sforzo si traduce, d' altronde, effettivamente nella costituzione di un linguaggio. Ciò val quanto dirne il valore e la debolezza.

Terminiamo con un' imagine assai espressiva: ascolto due interlocutori conversare in un linguaggio a me sconosciuto. Che cosa sento? Un continuo sonoro — fuggente e ritmico — nel quale non so nulla distinguere. Tale è la continuità mobile della intuizione primitiva. Ma poco a poco giungo a decifrare questo linguaggio misterioso; discerno delle parole distinte, astraendo da mille piccole tinte fuggitive senza alcun interesse pel mio scopo; fabbrico, per mezzo del ricordo, dei tipi sonori scomparsi che mi servono a riconoscere, sotto la varietà perpetuamente mutevole delle intonazioni, dei termini dotati di identità stabile; appunto perchè percepisco per medie, io giungo ad effettuare questa seconda scelta nell' insieme dei suoni che mi colpiscono; infine, per ritenere una frase, mi abituo a localizzare nel-

l' estensione le vocali che la compongono, la spazializzo e le trovo poi un senso, scoprendo che essa corrisponde, all' ingrosso, a gesti ed azioni che mi interessano praticamente. Chi non vede in questo cammino una specie di riduzione del processo descritto più sopra sulla conoscenza volgare? — Aggiungo alcune osservazioni complementari.

Il principio di personificazione. L' uso delle idee comuni, come quello di qualsiasi linguaggio, per quanto sia indispensabile, non presenta meno dei seri inconvenienti, contro i quali non si saprebbe mai abbastanza guardarsi. Voglio dunque ancora richiamare, dopo tutto ciò che ho già citato, alcuni pericoli meglio conosciuti. Nella genesi delle nozioni volgari, se il contributo della materia è immenso, esso non è però il solo. Un' altra corrente, nata dalle profondità della coscienza, conduce alla superficie dello spirito — là dove brilla la luce della evidenza ordinaria, emanata dalle cose, e piena del loro colore — tutta una massa di nozioni confuse di natura diversa da quella di cui le sensazioni sono la sorgente. Queste sono le nozioni propriamente psichiche: nozioni di Forza, di Tendenza, di Soggetto, di Divenire, di Vita, ecc. Esse si materializzano ben presto, è vero, come una lava che si rappiglia in un brusco raffreddamento, ma conservando però sempre qualcosa della propria intonazione, ciò che conduce alla *personificazione* degli oggetti — metodo eminentemente fallace, quantunque quasi inevitabile — per la quale la conoscenza al suo grado comune, riceve una nuova alterazione. L' analisi delle idee volgari di Causa, Sostanza, Finalità fornirebbe facilmente le prove. Quante e quante pretese spiegazioni somigliano anche oggi, a quel-

l' « orrore del vuoto » dei contemporanei di Galilei o all' « angelus rector » di Keplero! In ciò siamo ancora guidati da una considerazione di ordine pratico. Le nostre relazioni cogli altri uomini son ciò che più ci interessa, a buon diritto; esse accaparrano dunque la nostra attenzione, spostano insensibilmente gli altri tipi di rapporti e ci conducono, in tal modo, poco a poco, a « configuer » questi a quelle. Non vi sarebbe gran male se questa mitologia non fosse così insidiosa, nascosta com' è, sotto una apparenza inoffensiva fin nelle parole più umili della lingua, e se il miscuglio di una *personificazione* e di una *spazializzazione* incompatibile non venisse a crear indebitamente dei problemi. Orbene, dei problemi riguardanti soltanto la figurazione simbolica impiegata, la notazione scelta ed il linguaggio parlato, son falsi problemi, problemi artificiosi, privi di qualsiasi valore e portata.

Quanti di questi problemi esistono, ciò non di meno, e financo a nostra insaputa!

Il problema della realtà del mondo esterno sembra essere uno di questi, per poco che ci si preoccupi del rigore dei termini, se la distinzione del soggetto e dell' oggetto è — come sarà mostrato in uno studio ulteriore — non un dato primordiale, ma una costruzione astratta del pensiero comune.

Così pure, è una questione reale quella di cercar se l' uomo possa credere alla obbiettività delle sue conoscenze, allorquando le difficoltà sollevate a questo riguardo, suppongono una specie di esteriorità geometrica fra il mondo e la ragione, e non dipendono che dalla notazione spaziale di cui s' è fatto uso per rappresentare le realtà spirituali? Quanti esempi diversi potrebbero citarsi! Si vedrebbe, trattando il problema di Dio, che una critica dello stesso genere spiega e manifesta il nulla

assoluto di diverse fra le antiche affermazioni e della maggior parte delle negazioni contemporanee. Non dispiaccia agli antichi positivisti sempre creduli al vecchio feticcio della materia, come non dispiaccia ai Kantiani in ritardo, che si vedono ancora imbevuti, senza che ne dubitino, dello spirito di una invecchiata scolastica; una nuova dottrina teologica nascerà presto o tardi — e probabilmente più presto che tardi — dal trionfo, fin da ora assicurato, delle idee recenti sulla ascosa funzione esercitata troppo spesso nelle discussioni metafisiche, dai principi combinati di personificazione e di spazializzazione. Confutazioni e difese, in questa tradizionale questione dell'esistenza di Dio — sono ugualmente rovinate dalla critica bergsoniana. Le forme di spazio — chiare quanto ingannevoli, son sempre intervenute, come a falsare a piacere i veri enunciati. « Deus absconditus », dice la parola biblica, e qui è la verità, la nozione di Dio è di diritto anteriore a qualsiasi nozione di frazionamento e di esteriorità. Senza trattenerci su ciò, riteniamo che l'uno de' primi doveri del filosofo sia quello di vegliare, ponendo un problema, a liberar questo da tutte le false difficoltà che sono generate dall'impiego del linguaggio comune: quest'ultimo ha un effetto perturbatore penetrante e sottile allo stesso tempo, che richiede una attenzione molto e molto sveglia, come stan lì a dimostrarcelo le spesse nubi che esso ha fino ad oggi addensate su di un numero grandissimo fra le più gravi questioni della metafisica e della teologia.

Se richiamo infine, che la povertà delle lingue, la debolezza della memoria, i limiti della immaginazione ci obbligano a limitar pure il numero delle parole distinte e delle idee separate, in quanto il metaforismo è la nostra sola risorsa di fronte

all' infinito delle gradazioni, e per di più una risorsa deplorevole dalla quale nascono gli equivoci; se ancora una volta facciamo osservare la nostra invincibile tendenza — imposta ora dalla struttura stessa delle lingue che essa ha d' altronde prodotta altra volta — « a materializzare le nostre concezioni ed a giuocare i nostri sogni » (1) cioè a tradurre il nostro pensiero — i suoi stati, giudizi, cammini, attitudini ed operazioni, — in termini d' azione corporale; se aggiungiamo poi che il procedimento fondamentale della scienza è la rappresentazione, che non è possibile evitare di sostituire alla vista intuitiva e vivente — la sola vera — la concezione simbolica — sola maneggevole, che si parla necessariamente più spesso di quel che si pensi a pieno, come si proietta e si proclama molto più spesso di quel che s' agisca, che è una incurabile miseria del nostro spirito quella di non poter quasi mai realizzare dei pensieri espliciti quanto solidi senza, per ciò stesso, romperne lo slancio verso lo sconosciuto, e che un certo psittacismo è, nello stesso tempo, il pericolo e la condizione della conoscenza; credo che avremo allora terminato il nostro fine di distruzione. *Il contributo perturbatore del linguaggio nella speculazione è stato posto in luce.* Esso è considerevole, è ben necessario quindi, di sospettare delle forme discorsive della conoscenza comune, poichè queste non sono altro che un linguaggio, il cui scopo unicamente pratico è quello di facilitare la vita sociale e lo scambio delle idee.

Conclusioni

Quali sono le conclusioni finali, che siamo in grado di trarre da quanto è stato detto? Eccole. —

(1) Bergson, prefazione a *Matière et Mémoire.*

La conoscenza comune, nata da uno spezzamento della intuizione primitiva, spontaneamente frammentata pei bisogni della vita, consiste in un *semplice apprendimento delle cose dall' esterno loro*, e ciò che qui intendiamo per « esterno » delle cose, è la faccia che esse volgono verso la nostra azione.

L' oggetto di questa conoscenza elementare, è la superficie del reale, è l' *apparenza*, questo mondo fenomenico inconsciamente semplificato da noi, nel quale effettivamente agiamo e viviamo.

Il pensiero volgare non approfondisce nè critica: esso constata, isola, indica e spinge all' azione individuale e sociale. Il suo gran metodo per questo è la spazializzazione, poichè lo spazio non è altro che lo schema del nostro potere sulla natura. Senza dubbio esso organizza di già gli elementi dell' esperienza, ma il principio organizzatore è sempre qui una intenzione di condotta pratica, o per lo meno di comodità intellettuale. Lo scopo di ogni conoscenza è una *presa* del Dato da parte dello Spirito. Ebbene! in principio noi vogliamo afferrare il reale sotto una forma netta e facilmente maneggevole; lasciamo dunque venire a noi le apparenze, abbandonandoci al giuoco spontaneo delle nostre facoltà.

È la lingua popolare che bisogna parlare a questa tappa del pensiero, non essendo ancor costituita alcuna lingua scientifica; dunque solo in senso corrente e grossolano, sul quale tutti s' intendono, bisogna prendere, per ora, le parole Realtà, Sostanza, Causa, Oggetto, ecc. Una cosa analoga vale per la parola Intelligenza. Non è qui il caso di analizzare il nostro potere di conoscere, di separarne i diversi elementi, in modo più accurato di quel che possa essere una classificazione provvisoria. Posti, in certo modo, nel centro dello spirito,

noi lo lasciamo funzionare nella sua propria naturale complessità. Là è il dominio proprio del buon senso, e del senso comune, di questi istinti intellettuali la cui luce è come la salute dello spirito negli atti ordinari della sua vita. La giustezza delle direzioni che essi ci imprimono, e degli insegnamenti che ci forniscono, è l'oggetto d'un atto di fede primordiale contro il quale sarebbe vano ribellarsi, poichè nulla può sostituirlo, in quanto che è il fondo stesso del nostro pensiero, la coscienza che esso ha del suo potere, il suo principio vitale e la sua intima sostanza.

Del resto, che noi possediamo una certa logica naturale, appena riflessa — legge delle funzioni del nostro spirito quando non è malato o addormentato, capace d'altronde di non condurre alla verità, cioè alla soddisfazione del nostro pensiero in faccia alla sua opera — è cosa che un'esperienza giornaliera non fa che constatare. Non si dimentichi, dicendo questo, che il senso comune, non saprebbe essere l'ultimo criterio del ricercatore; si conoscon già le illusioni del giudizio volgare; Bergson, non ha egli chiaramente mostrato che molte e molte nozioni usuali, che sembravano talvolta dei dati immediati perchè son viste alla luce dell'evidenza comune, appaiano, ad una più profonda riflessione come delle rappresentazioni simboliche spontaneamente costrutte, delle incoscienti deformazioni della realtà, delle traduzioni della natura in linguaggio d'azione, che ci fan tenere le cose solo dal punto nel quale la nostra attività le tocca, e sotto le forme semplificate e falsificate che questa attività lor conferisce?

Ma ciò non val forse, quanto dire — ancora una volta — che la conoscenza comune è solo relativa alla apparenza, cioè al rapporto fra il reale e la nostra potenza d'agire? In poche parole, noi

afferriamo da prima le cose cogli atti stessi della nostra vita, urtando contro di esse. E la conoscenza comune esprime questa presa (1) — quantunque imperfetta — ed offre, dunque, il tipo stesso della certezza e della verità, essendo ciò che v' ha di meno artificiale e di più vivente nei processi dello spirito. Ma non bisogna domandarle ciò che non può dare: *il fondo ne è sicuro; la forma, criticabile.* — In conclusione, non si tratta di contestar un senso al libro aperto che ci sta dinanzi, è sol questione di legger bene; senza di che si corre il rischio di prendere per intimo pensiero dell' autore, la inettitudine e ignoranza del copista, che non voleva altro che guadagnar denaro. Partiamo dunque dal senso comune, e lavoriamo per ritornarvi attraverso un lungo circuito di prova e di epurazione, ma senza appoggiarci a lui nel viaggio.

Ecco la fine della prima parte di questo lavoro; non ho fornito, a dire il vero, che un *tema di meditazione:* tocca ora, a ciascuno che lo approvi di arricchirlo e vivificarlo riannodandovi le molte osservazioni che mi sarebbe stato pur facile aggiungervi se non avessi temuta una smisurata lunghezza. L' esperienza, la storia e la critica debbono riempir questo quadro. Mi si scuserà di non aver ulteriormente insistito, se si pensa che non ho fatto altro, insomma, che riassumere e riunire delle teorie ben note, dovute in particolare al Bergson. M' è sembrato utile preparar così, per coloro che non sono filosofi di professione, le conclusioni che debbo trarre da queste premesse, riguardanti la scienza e la filosofia.

Del resto, i principi così nuovi e fecondi, stabiliti dall' autore di *Matière et Mémoire* non richiamano

(1) Saisie.

forse una pluralità di esposizioni, nelle quali ogni mente manifesta il particolar grado di comprensione che ne ha? Le differenze nell' ordinamento e nell' orientazione delle idee fondamentali non possono che far gradatamente manifeste le ricchezze della recente dottrina.

È ora facil cosa, quella di formulare il principio generale che dirigerà il seguito di questo lavoro. Quali sono infatti i risultati acquisiti? Ne scorgo cinque principali:

1.° Noi pensiamo necessariamente per mezzo di idee comuni e non possiamo mai, nell' insieme di queste, approfondir altro che dei punti isolati in numero ristretto: la conoscenza volgare è dunque l' unica sorgente di qualsiasi possibile speculazione.

2.° Le parole Realtà, Verità, Certezza, son definite dall' uso che ne fa il pensiero comune; è dunque una illusione quella di fondar su di esse certi problemi che supporrebbero in loro un senso più alto e più sottile.

3.° Nella conoscenza comune, il fondo — che consiste in una presa del reale — è indubitabile e solido; ma la forma — completamente pratica — è soggetta a cauzione.

4.° Questa forma — risultato di un frazionamento e di una spazializzazione ordinata in vista delle comodità del discorso esterno od interno — non esprime altro che il rapporto delle cose al nostro potere di agire su di esse, sia per mezzo del corpo per la vita, sia per mezzo dello spirito per la conoscenza.

5.° Materializzazione e personificazione combinate: tale è il metodo, che indica nell' uomo una indifferenza alle contradizioni caratteristiche di una tendenza naturale a compiacersi principalmente delle idee maneggevoli.

In somma, le dottrine del senso comune nascono

da un oscuro conflitto fra due intenzioni ugualmente care allo spirito: intenzione di penetrare il reale rispettandone la originalità profonda, intenzione di ricostruirlo pezzo a pezzo partendo dai soli dati della ragion pura. Intuizione e ordinamento, esperienza e creazione, ecco i due poli fra i quali oscilla il nostro pensiero. Nessuno predomina, nessuno è centro preponderante d' attrazione, nè principio esclusivo di orientazione nella conoscenza al suo grado comune, precisamente perchè questa è, prima di ogni altra cosa, pratica. Ma sussistono pure in noi dei desideri disinteressati da soddisfare. Le due tendenze fondamentali, pel fatto stesso del loro miscuglio, non hanno esaurita la virtù che racchiudono. Queste saranno ora dissociate, si prenderà viva ed esplicita coscienza di ciascuna di esse, si coltiveranno separatamente l' una dopo l' altra in sè stesse e si spingeranno in tal modo fino in fondo al loro sviluppo. Sarà la *Scienza e la Filosofia*, l' una organizzazione sistematica, l' altra intuizione vivente e ricca.

Non voglio terminare senza aver prima dissipato un malinteso che temo e senza prevenire una obiezione che questo malinteso susciterebbe. Ho fatto il processo alla evidenza comune ed alle sue vedute sempliciste. Pensando ai raffinamenti della speculazione riflessa, ho dichiarata « umilissima » la conoscenza usuale.

La mia grande accusa contro questa è stata — conformemente alle idee del Bergson — che essa si trova orientata verso i *bisogni pratici*, ciò che le fa tener troppo poco in conto gli scrupoli della contemplazione disinteressata. Certamente mantengo quanto ho detto; ma non vorrei che si prendesse l' occasione di pormi fra i dispregiatori dell' azione, nè che se ne deducesse il minimo motivo di esaltare l' intelligenza a scapito dell' atti-

vità. Sarebbe il contrario del mio pensiero. Lavorando qui sulla teoria della conoscenza, era ben naturale e mi si imponeva di ricondurre provvisoriamente ogni cosa alla nostra facoltà di comprendere. Io so pertanto che ciò che v' ha di meglio nell' uomo è la sua potenza di agire; orbene ogni atto profondo e vero è amore, devozione, dono di sè: là è la vita reale che sorpassa infinitamente la vana apparenza delle concezioni logiche. La superstizione della conoscenza è cosa assai deplorevole; è un orgoglio mal posto, un rovesciamento del vero ordine, fecondo in fastidi e in tristezze. Una simile idolatria, infatti, conduce al sensualismo intellettuale, a questo stato di voluttuosa e sterile pigrizia, pel quale non si vede altra cosa nelle dottrine che degli strumenti di delicato godimento, dilettantismo distruttore di ogni sana energia come pure di ogni fede sincera, che fa vivere una vita di sogno egoistico, inutile e miserabile. Ogni filosofia si decompone in tre parti: teoria della conoscenza, teoria dell' esistenza, teoria dell' azione. Ma le tre categorie fondamentali non sono soltanto sovrapposte: esse si dispongono in ordine gerarchico. Se alcune antiche dottrine tentavano di fondarsi su di un impossibile primato dell' essere esteriore, se il criticismo universale di questo XIX secolo giunge logicamente al culto solitario del pensiero pel pensiero, a mio modo di vedere, la possente originalità e la solida verità della filosofia nuova sta appunto nell' aver vista la subordinazione dell' idea al reale e del reale all' azione, questa considerata quale principio e fine. L' intelligenza è una luce che ci guida, e non una forza che basti a sè stessa: è un ausiliario e non un capo.

La natura precede, condiziona e oltrepassa infinitamente il pensiero discorsivo, ma la coscienza

profonda è in fondo a tutto. E questa coscienza profonda — sforzo, intuizione, amore — non è nè contemplazione nè godimento, ma essenzialmente azione e vita. La ragione non è che la superficie, la logica non è che la scorza: l' interno è sempre dinamismo e continuità. Ce ne convinceremo scoprendo che la scienza è contingenza arbitraria nella sua forma maneggevole, e necessità obiettiva nel suo fondo misterioso, che la filosofia consiste in una graduale penetrazione della realtà intima, mediante una distinzione progressiva dei fantasmi razionalistici, e che in fondo alla dialettica umana si ritrova il suo punto di partenza, che è la vita creatrice.

Benchè abbia dovuto distaccarmi da alcune convenzioni caduche, non saprei associarmi ad un qualsiasi disdegno del senso comune e dei suoi rapporti coll' azione, poichè sotto questo termine d' azione, che non ho avuto bisogno di analizzare, io intendo la vita dello spirito quanto quella del corpo e perchè, secondo me, l' azione pratica è interamente sospesa e subordinata all' azione morale e religiosa, che è la vera grandezza dell' uomo e l' ultima parola delle cose.

FINE DELLA PRIMA PARTE

APPENDICE

SU

LA NOZIONE DI VERITÀ

. . . . . .

* * *

Può, l'uomo, raggiungere mai la certezza, mediante le sue proprie forze? La questione è duplice, ed una delle sue parti può ricevere una risposta immediata.

Nessuno potrebbe dubitare che la certezza esista come stato psicologico. A torto o ragione — ciò poco importa qui, — noi proviamo talvolta una completa soddisfazione intellettuale, un vivo sentimento di evidenza, un irresistibile bisogno di affermare e di credere. In questi diversi casi — lo si è giustamente notato — *l'inconcepibilità del contrario* è ciò che ci decide e ci fissa.

Ma questa inconcepibilità del contrario, da che cosa dipende? È una inconcepibilità assoluta o solo momentanea? È l'effetto di una legge ineluttabile della nostra natura o il semplice risultato di una abitudine contingente? È un limite insormontabile imposto ai nostri cambiamenti di attitudini e di ipotesi, o è semplicemente una impotenza accidentale ad immaginare attualmente un'altra cosa?

Questa è il secondo aspetto che presenta il problema della certezza: la questione di diritto dopo quella di fatto.

Possiamo esser legittimamente certi? Vi son casi nei quali siamo in grado di affermare senza restrizioni nè riserve, senza rischio più o men vagamente presentito di dover mai riconoscere un errore, senza timore alcuno che il movimento ed il progresso della vita ci conducano un giorno a cambiar la nostra credenza?

Lo scetticismo risponde colla negazione. E lo scetticismo è una attitudine *possibile*. Contro colui che la assume nessun argomento è perentorio, poichè, ogni argomento — ben lontano dall' essere una forza brutale che si possa subire passivamente — presuppone per essere accolto, che ci si faccia permeabili alla luce che esso diffonde: orbene, essere scettici è prima di tutto, chiudersi alle sollecitazioni del vero, è principalmente rifiutare all' evidenza l' eventuale consenso che solo la rende suscettibile di rischiararci e di convincerci. Si può coltivare in sè la facoltà del dubbio, si può abituarsi al procedimento di una critica universalmente dissolvente, fino al punto di divenir incapaci di percepire alcuna verità o di sentire qualsiasi certezza, o a quello di oscurar financo la chiarezza stessa della nostra esistenza personale.

Tutto ciò è possibile: e per questo siamo responsabili di ciò che pensiamo, responsabili anche nel senso di vedere o non vedere. Lo scetticismo — lo ripeto — non si confuta, poichè occorre non esser più scettici per sentirsi scossi dalla confutazione. Ma lo scetticismo è una attitudine che non potrebbe esser vissuta nè completamente nè costantemente. La sua tendenza è contraria alla vita, è anzi orientata verso l' estinzione della vita. L' atto di vivere ne è una continua smentita, ed è necessario vivere, non foss' altro che per viver di meno. In tal modo lo scetticismo appare incompatibile

con una perfetta sincerità. Respingerlo è principalmente un *dovere*.

Ecco allora la questione, quale essa precisamente si pone: *in quali casi ed in qual modo giungiamo noi alla certezza ed affermiamo che havvi verità?*

Questa formula implica il principio del metodo da seguirsi: non partire da una definizione *a priori* della verità per cercare, in seguito, se essa sia o no accessibile; ma, al contrario, definire la nozione di verità secondo i casi di certezza che l'esperienza della vita continuamente ci presenta.

* * *

La vera questione da risolversi è dunque questa: lo stato di certezza esiste, ma in qual modo possiamo affermarlo per sempre indissolubile? Ecco una certezza attuale, noi non la contestiamo affatto nella istantaneità: ma ben spesso abbiamo fatto l'esperienza dell'errore e dell'illusione, ben spesso abbiamo visto svanire ciò che credevamo possedere in modo immutabile; ed il ricordo di queste crisi, turba la nostra quiete presente, intimidisce il nostro spontaneo desiderio di affermare, arresta lo slancio della nostra fede. Ebbene! Vi son casi nei quali nondimeno, possiamo considerare come definitiva la nostra certezza, come garanzia contro qualsiasi accidente? Così si enuncia il vero problema; esso riguarda non l'esistenza ma la stabilità della certezza.

Sembra a prima vista inevitabile rispondere colla negazione, dando in tal modo ragione allo scetticismo. Infatti, se un fatto è ben stabilito dalla esperienza della storia, lo è solo in quanto non esiste alcun reattivo infallibile del vero, alcun segnale che automaticamente appaia allorquando il cercatore

ha colto nel segno. Nessuna autorità esteriore potrebbe esercitare questa funzione, poichè, per lo meno, essa stessa esigerebbe un criterio d'altra natura per essere riconosciuta. Nè può scorgersi, d'altra parte, alcun criterio interno, il quale non si riduca, in ultima analisi, alla semplice impressione dell'evidenza.

Orbene, senza tener conto delle illusioni sempre temibili, nulla havvi in noi di immobile; nè le condizioni di concepibilità, nè le abitudini logiche. Sappiamo dunque se l'evidenza di oggi sarà quella di domani? L'esperienza del passato, nella filosofia e nella scienza, autorizza, anzi impone tutti i dubbi. Quante cose, una volta evidenti, sembrano oggi assurde! Quante altre, una volta assurde, sono oggi così evidenti! V'ha di più. Dove prendere ciò che dovrebbe fissare una certezza qualsiasi? ove trovare un mezzo di anticipare l'avvenire, e di porsi in guardia contro l'ignoto? Si pensi: la pretesa di giungere nell'istantaneità ad una certezza immutabile e definitiva equivale a quella di voler cogliere nell'istantaneità ciò che appartiene all'ordine della durata, vale quanto negar questa nel momento stesso che la si pone, o che se ne afferma la eventuale influenza, col domandarsi ciò che possa produrre, o quali cambiamenti imprevisti ed imprevedibili essa possa apportare in noi.

Ciò non di meno, praticamente, noi ricorriamo, in ogni caso, all'evidenza per concludere. Ma varie osservazioni debbono esser fatte:

1. La complessità delle cose è molto più grande di quella che si immagina comunemente.

Vi son diversi tipi di evidenza, che generano a loro volta diversi tipi di certezza, e questi conducono a concepire diversi tipi di verità. In altri termini, l'evidenza, la certezza, la verità non sono

entità uniformi e senza gradazioni; esse ammettono qualificazioni e gradi diversi; esse sono matematiche, fisiche, storiche, morali, religiose, ecc. In queste condizioni, dato un caso, quale è il tipo che gli conviene? Ecco una questione che non potrebbe trascurarsi. Essa ci mostra che per definire la certezza e la verità, non basta invocare una volta per tutte, senza altre spiegazioni, il sentimento dell' evidenza. Un tal criterio è troppo poco determinato ed al tempo stesso troppo poco determinante. La sua applicazione esige l' uso di altri criterii i quali permettano la differenziazione dei casi e ne precisino le modalità. Non basta stimar vero ciò che si vede chiaramente esser tale, se non si dice quale specie di evidenza convenga ad ogni nuova specie.

2. Vi sono evidenze illusorie che non sono men luminose nè meno irresistibili delle altre. Di più, così come è possibile una cultura del dubbio, è anche possibile una cultura dell' evidenza, e mediante questa si giunge, invero, a veder chiaro là dove una volta non si percepivano altro che tenebre e nubi. Di ciò abbiamo tutti una esperienza vissuta, allorquando lo studio e l' esercizio ci iniziano pian piano ad una nuova disciplina. Uno scienziato, un filosofo non finiscono forse col riconoscere nella loro teoria o nel loro sistema una tale evidenza da meravigliarsi che essa non si debba imporre a tutti? La cosa è ancor più sensibile nell' ordine morale o religioso. Mediante una lenta educazione ognuno di noi, in buona parte *fa* le evidenze che lo soggiogano.

3. L' evidenza di una tesi qualsiasi, praticamente, si riduce alla impossibilità di farle delle valide obiezioni. È, secondo certi aspetti, qualcosa di negativo. In poche parole, havvi meno un criterio di verità che dei criteri di errore. Le idee hanno,

per sè stesse, una potenza di obbiettivazione che si dà libero corso e richiama il consenso fin tanto che i riduttori critici non siano intervenuti ad arrestarne lo slancio. L' evidenza è in tal modo, il carattere naturale di qualsiasi idea non contradetta. Ciò che occorre spiegare non è dunque che vi sian certezze, ma piuttosto che non tutto sia certo. In che cosa consistono i riduttori critici, queste speciali molle antagoniste che limitano l' espansione spontanea della credenza? Donde deriva il fatto che noi poniamo il problema della verità, che giungiamo talvolta a riconoscere la presenza dell' errore? L' enunciato classico deve essere, come si vede, *invertito*. Che che sia, bisogna conchiudere che, per noi, una idea vera è sovratutto una idea *non falsa*, cioè una idea non contraddetta, nè da altra tenuta in iscacco, e che abbia vittoriosamente subita la prova della critica e resistito all' azione dissolvente dei riduttori.

4. Un solo criterio non basta mai. I criteri si correggono e si completano l' un l' altro. Non abbiamo affatto la superstizione della uniformità. Senza dubbio, non mancano casi nei quali un tal criterio ha una importanza preponderante, e così dominatrice da sembrare unico.

Così i criteri di logica formale in matematica pura.

Ma anche qui si può smascherare una illusione, un troppo semplicistico modo di veder le cose: esiste infatti una *esperienza matematica* la cui importanza è capitale nel lavoro di *verificazione matematica*. Ma principalmente occorre non dimenticare che una tale circostanza non si presenta che in matematica. Ma la matematica non è nè tutta la scienza nè tutta la filosofia. Di più in più, anzi, ci si allontana da questo ideale di conoscenza. Son ben lontani quei tempi ne' quali ogni ramo

di sapere non era stimato scienza, se non giudicandolo dalla sua maggiore o minor somiglianza colla matematica. La nostra concezione della intelligibilità è ben cambiata da quella che era ai tempi di Descartes, noi diamo oggi più importanza allo spirito di finezza che non a quello di geometria. Noi non cerchiamo più, ormai di procedere per serie lineari di teoremi rigorosamente dedotti; la verità ci sembra più complessa, più difficilmente accessibile. Noi la vediamo piuttosto come una convergenza di approssimazioni, come una intersezione di probabilità concorrenti: ci sembra, essa, risiedere piuttosto negli insieme che non nei particolari isolati. La certezza legittima è in tal guisa infinita ricchezza, sintesi di elementi innumerevoli, organismo composto di parti eterogenee e solidali. È una espansione della vita, un progresso dinamico in profondità, in estensione, in complicazione, in coerenza; non un riposo in una cristallizzazione definitiva. È un rarissimo prodotto, formato di multipli contributi e sempre in perenne divenire, tale che sarebbe ben poco conforme al vero spirito positivo, il volerlo sottoporre alla immobilità di un' unica regola.

Le osservazioni precedenti suggeriscono una nozione della verità abbastanza differente da quella volgarmente ammessa, e di più molto più complessa. Noi vogliamo ora approfondirla e confermare queste idee generali. Ma ciò esige che noi entriamo ancor più nei particolari del problema. Per semplificare, esamineremo soltanto due criteri opposti, due definizioni antitetiche della verità e della certezza: tipi schematici ai quali possono più o meno ricondursi gli altri tutti.

* * *

Il senso comune chiama *vera* ogni idea conforme alla cosa che essa rappresenta.

Il vero, secondo questo modo di vedere, è lo stesso essere, in quanto conosciuto quale esso è. La verità si definisce allora mediante la formula scolastica: *adaequatio rei et intellectus.*

Questa definizione sembra semplicissima. In realtà essa presuppone tutta una metafisica. Essa racchiude, infatti, il concetto della *cosa in sè.*

Orbene, è impossibile pensare in qualsiasi modo, non foss' altro che per dichiararlo inconoscibile, ciò che è posto, per ipotesi, come una esistenza esterna al pensiero. La *cosa in sè* è dunque totalmente impensabile, è un nulla vero e proprio.

Ma insisteremo su un altro punto: questa concezione realistica della realtà, rende praticamente irrealizzabile la ben che minima verifica effettiva. Poichè essa esigerebbe che, per una speciale vista diretta, si colga l' oggetto al difuori di qualsiasi rappresentazione, per paragonarlo all' idea che se ne ha. Orbene ciò è un completo assurdo, senza tener conto, poi, che se per un miracolo, vi si riuscisse, l' idea, per il fatto stesso diverrebbe inutile. Soltanto quando havvi simbolismo a due gradi, la precedente definizione è legittima: per esempio, quando si confronta una traduzione coll' originale.

Ma lasciamo da canto queste considerazioni *a priori.* La definizione in causa conduce a proclamare *il criterio di fatto.* Esaminiamolo:

Dalla osservazione delle stesse scienze, dal loro modo di funzionare praticamente, noi trarremo i nostri motivi di respingere la concezione comune, in quanto non rispondente ai procedimenti effettivi dei pensatori più positivi.

Infatti questa concezione presuppone una nozione diretta del *fatto bruto,* del fatto anteriore a

qualsiasi elaborazione e libero da qualsiasi teoria. Vediamo se ciò è possibile.

1. *Fatti di ordine comune.* Una quotidiana esperienza insegna che i fatti sono pieghevoli in tutti i sensi. Presi in sè stessi, sono per così dire, indeterminati. Non si invocano forse ugualmente, in appoggio dei più opposti e discordanti sistemi? Se ci interessano, ciò dipende prima di tutto dal loro significato: orbene, questo significato non è iscritto in essi, già bello e fatto, esso risulta, per contro, dal mezzo teorico in cui inseriamo i fatti stessi.

Niente è più difficile che ben osservare! Si vede o non si vede affatto, si constata questo o quello, secondo lo stato di spirito nel quale si è, secondo la direzione di ricerca che si segue. Si dice senza dubbio: non bisogna aver alcun sistema preconcetto per osservare. Ma è possibile una tal cosa? Accumulare osservazioni non è tutto: ciò che principalmente importa è di far *buone* osservazioni. Una intelligenza nulla, ne sarebbe addirittura incapace. Occorre molto e ben sapere per essere in grado di osservar bene. E qual via dovrebbe seguirsi per non osservare *a traverso* le idee che si posseggono?

Inoltre, quand' anche non si tenesse conto delle osservazioni precedenti, rimarrebbe ancora una grande questione da risolvere.

Quand' è che si può esser del tutto sicuri d' aver bene osservato, d' aver afferrato il reale senza unirvi delle teorie? Ecco che un secondo criterio appare indispensabile perchè si possa correttamente applicare il criterio del fatto. La critica della percezione conferma tutto ciò. Posso qui rinviare ai lavori di H. Bergson. Senza addentrarci in ciò che essi hanno di speciale, ci basti osservare quanto segue:

a) Ogni percezione è un miscuglio di *costruito* e di *dato:* e il dato non vi si rivela che attraverso il costruito. La più elementare psicologia mostra quanto pensiero teorico contenga ciò che più volentieri noi riguardiamo ordinariamente come percezione pura. Constatare non è solo ricevere ingenuamente l'impronta fedele di ciò che è: è sempre interpetrarlo e porlo in forme preesistenti che costituiscono dei veri e propri principi teorici. Sotto l'influenza di preoccupazioni utilitarie più o meno incoscienti, si produce una selezione delle immagini: e ciò che non deve servirci non è percepito da noi. Infine, anche ciò che noi effettivamente percepiamo porta le tracce innumerevoli in un intervento elaboratore: frazionamento del continuo, spazializzazione del qualitativo, immobilizzazione del movimento: tanto che non ci rimangono in fine che delle medie schematiche, quasi dei simboli della realtà.

b) Ogni percezione è satura di ricordi. La parte di pura percezione è piccola: coperta, — com'è — quasi sommersa anzi, dal continuo contributo della memoria, questa parte infinitesima funziona, insomma, da esca: determinando una cristalizzazione delle immagini anteriormente acquisite, le quali formano ciò che di più chiaro giunge alla coscienza. Col progetto di interpretazione così costituito, noi andiamo al di là di qualche tratto attualmente percepito. Vi si adatti la teoria da noi elaborata, riesca essa a renderne conto, a rilegarli l'un coll'altro: avremo finalmente una percezione nel senso usuale della parola. È ben giusto, quindi, dire che *percepire, è risolvere un problema, costruire una teoria.* Da ciò si spiegano « gli errori dei sensi » che non sono poi in realtà, che degli errori di interpretazione.

2. *Fatti di ordine scientifico.* Si accorderà senza

dubbio volentieri che ciò che è vero nell' ordine comune, debba esser vero a *fortiori* nell' ordine scientifico. Qui i fatti sono più complessi e più profondamente elaborati. La scienza utilizza da prima i fatti di percezione comune. In questo è il suo punto di partenza, e per ciò essa è soggetta alle precedenti osservazioni. Ma v' ha di più, poichè la scienza si attiene solo a questi fatti. Possiamo anzi dire che essa esiste solo per quello che vi aggiunge. L' essenziale — per lei — consiste in quello che i fatti scientifici hanno in più dei fatti comuni, cioè un significato relativo ai problemi nuovi che essa pone. Orbene, cogliere dei fatti significativi, in quanto significativi, non è possibile senza aver presenti delle teorie le quali condizionino l' osservazione.

È ben certo che un' obiezione si presenta subito alla mente. Ecco, ad esempio, una esperienza di ottica. Che cosa conclude? Qualunque sia la teoria che l' abbia ispirata, essa termina in una constatazione grossolana, che si fa per mezzo dei sensi e il cui resultato si impone: una macchia luminosa appare qui o là, essa è blu o rossa, si sposta o rimane immobile; essa è o non è. Certo: ma ciò che interessa non è tanto che tale immagine si illumini, che tale colorazione si produca. Bensì, che tutto questo appaia in certe circostanze precise, che tutto ciò risponda ad una questione posta, o in una parola, che tutto ciò significhi qualcosa.

Prima di porsi dinnanzi all' apparecchio per registrare passivamente la testimonianza della natura, è stato necessario interrogarla: s' è dovuto *fare* l' esperienza, prepararla, metterla su: qui è intervenuta la attività teorica dello spirito. La natura non risponde che a quelli che sanno interrogarla, e la domanda è inseparabile dalla risposta che

essa condiziona e determina in gran parte. Vi sono *buone* e *cattive* osservazioni, ve ne sono alcune che *illuminano,* ve ne son altre *trascurabili,* per quanto i due casi comportino una uguale precisione di constatazione sensibile: non è, forse, questa, la prova che un fatto scientifico è ben diverso da un dato puro, un dato grezzo; ma il complesso resultato di una collaborazione in cui non è affatto minima la parte dello spirito? Il semplice uso di un apparecchio implica già numerose conseguenze, poichè, in fondo, un apparecchio è una specie di teoria materializzata, in legno od in metallo, e, per così dire, tutta la scienza anteriore è inclusa in lui. D' altronde, volete sapere fino a qual punto le concezioni teoriche siano indissolubilmente legate e mescolate alle constatazioni di fatti, nella scienza? Vi basti osservare, quali e quante tecniche siano necessarie; quale *competenza* occorra per vedere, e pensare che il solo enunciato di ciò che agli uni appare la registrazione di un dato, rimane inintelligibile agli altri, se non conoscono la scienza in cui questo fatto deve prendere il suo posto.

Man mano che ci si innalza nella gerarchia dei fatti, man mano che essi si fanno più e più scientifici, diminuisce la funzione del sostegno puramente sensibile; quello del significato aumenta, ed in fine questo soltanto sussiste; si può dire allora che il significato costituisce lo stesso fatto. Recenti discussioni sul fatto della rotazione della terra hanno posto in chiaro questo concetto. Teoria e fatto vengono, in tal modo, a riunirsi, ed in fine la attitudine mentale adottata dall'osservatore si rivela come un fattore costitutivo del fatto stesso...

Da ciò risulta una concezione dell' esperienza che non è la concezione volgare. Il senso comune ragiona, in generale, come se l' esperienza fosse

recezione pura, come se essa consistesse in un consulto, ove la natura risponderebbe con un verdetto sovrano davanti al quale ci si dovrebbe inclinare senz'altro; nel quale, lo spirito, per conseguenza, sarebbe passivo e si limiterebbe soltanto a registrare gli ordini venuti dall'esterno. Questa concezione non risponde affatto alla realtà delle cose. La scienza non conosce il *fatto in sè*, ma solo il *fatto relativo ad un sistema teorico*. Per essa, i fatti non sono definibili astrattamente, ma solo nel e mediante il sistema che li produce e se li assimila. In tal modo, non esistono, per essa, che *fatti qualificati* — fatti matematici, fisici, chimici, biologici, psicologici, sociologici, ecc., — non fatti suscettibili di essere costituiti anteriormente, indipendentemente dall'uso che si deve farne, indipendenti dalla dottrina che li suscita e in seno a cui nascono. Quindi, non v'è *una* esperienza, sempre la stessa, quale che sia la direzione seguita e la materia elaborata, ma *delle* esperienze, qualificate esse stesse come i fatti corrispondenti. I fatti non entrano nella scienza dal di fuori, essi se ne sviluppano, ne emergono; e potrei anche descriver questa germinazione.

In seno alla scienza già fatta, esistono inosservate, delle esigenze implicite. È tutto un insieme di tendenze, di desideri oscuri, di bisogni immanenti: preformazioni di conseguenze latenti o richiami di complementi presentiti, che esprimono in somma la incompletezza attuale del sapere, come pure, nello stesso tempo, la sua unità futura; che ne costituiscono il dinamismo, e ne traducono l'ideale motore. Tutto ciò, ordinariamente, lavora e fermenta confusamente, allo stato di diffusione: è nella scienza, presso a poco ciò che è in noi l'incosciente. Ma talvolta, anche, sotto la spinta interiore dell'esperienza, cioè delle azioni e rea-

zioni interne che compongono la vita stessa del Sapere, una convergenza compare, un organamento si disegna. Le esigenze implicite vengono a concorrere verso un punto centrale, ove il loro stesso concorso fa discernere una specie di vuoto da riempire, una lacuna da colmare, un desiderio da soddisfare. La scienza è allora in stato di tensione, di equilibrio instabile. Qualche cosa manca. Essa è orientata verso un nuovo resultato, è matura per un nuovo progresso.

Sorga allora un fatto comune, ad un tratto, capace di esser preso come simbolo splendente di questa pressione dialettica immanente, capace di dar corpo a quest' anima desiderosa di agire praticamente: la massa intiera tosto cristallizza, come liquido sovrasaturo in contatto dell' impercettibile frammento: un fatto scientifico è nato. Di questo fatto, lo si vede, il fatto comune non è stato che la molla, l' occasione. Il fatto scientifico in sè stesso, è essenzialmente una sintesi teorica.

Ora, il fatto scientifico, una volta nato, non rivela subito la totalità del suo contenuto. La nostra vista non è così acuta. Poco a poco il fatto lascia vedere completamente a quali implicite esigenze anteriori esso risponda, di quali conseguenze implicite, a sua volta esso sia carico. Occorre dunque sottoporlo alla prova della durata vissuta, praticarlo, manipolarlo, farlo funzionare, metterlo in prova. Può anche darsi che esso si dissolva. Talvolta, invece, esso resiste ed esso si afferma, allora, di più in più come fatto scientifico carico di vita, come realtà scientifica.

I fatti hanno dunque una capitale funzione nella scienza: ma questa non è affatto quella che si assegna loro comunemente, quella di *pietra di paragone*. La relazione fra teoria e fatto è molto più complessa di quel che non si creda d' ordinario,

ed anche molto più intima. Ho precisato questo in altro luogo (1). I fatti hanno col pensiero teorico, presso a poco quello stesso rapporto che le opere colla vita morale. Senza dubbio, l' esperienza, secondo certi aspetti, è fecondazione, contributo di un nutrimento vivificante. Ma ogni nutrimento non è tale se non quando esso risponde ad un certo appetito e incontra una attitudine ad esser digerito, e qualsiasi fecondazione presuppone un mezzo preparato allo sviluppo del germe.

Concludendo, il *criterio di fatto*, nel senso comune della parola, è disciolto e con lui la nozione di verità che gli soggiace.

* * *

Ci tratterremo meno su di un' altra definizione della verità perchè la sua insufficienza è più immediatamente manifesta. Intendo parlare della definizione tutta formale, secondo la quale è detto *vero* tutto ciò che appare conforme alla natura dello spirito. Questa definizione non invoca il controllo, preteso decisivo, di una materia esteriore, eterogenea al pensiero e che lo reggerebbe dal di fuori. Ma essa concepisce il pensiero come un insieme di forme costitutive *a priori* e dichiara vero ciò che può racchiudersi in queste forme.

Il criterio corrispondente, è, prima di tutto, quello della *coerenza logica*, della non-contradizione. E alcuni si tengono a questo, senz' altro. Ma le loro opinioni sono distrutte dalle seguenti osservazioni:

1. Un tal criterio non garantisce che il possibile, e non il reale. Tutte le scienze non potreb-

(1) V. *Bulletin de la Soc. française de philosophie*, seduta del 25 feb. 1904, spec., p. 169.

bero contentarsene. L'ideale di una matematica universale è oggidì definitivamente scomparso. Non siamo più così semplicisti.

2. Secondo un altro punto di vista, questo criterio non vale che nell' istantaneo. Esso non implica nulla, che appartenga all' ordine della durata, e quindi non può fondar nulla di durevole. Intendo dire che la non-contradizione, come tale, non è affatto, per sè stessa, una prova della durata poichè essa rimane senza rapporto colla durata propriamente detta. In qual modo la logica pura ci apprenderebbe, infatti, se tale contradizione attualmente percepita non si risolverà domani o se domani non farà nascere una contradizione attualmente inosservata?

3. Che che sia, è pur necessario rivolgersi all' evidenza della contradizione o della non contradizione. Orbene ciò non è esente da difficoltà. Vi son pure contradizioni illusorie, e vi son pur dei casi nei quali non è possibile stabilire se vi sia o no vera contradizione. Volendo anche attenerci alla matematica, ci basti ricordare, nel passato, la teoria degli incommensurabili o quella degli immaginarii o gli inizi del calcolo infinitesimale, o le lunghe ed oscure polemiche sul concetto di limite. E così nel presente, gli imbarazzi dei geometri sulla teoria degli insieme. Una assai abile dialettica prova tutto ciò che vuole: se ne è fatta più volte l' esperienza. Appare dunque la necessità di un nuovo criterio, per giudicar fra dialettica e dialettica, per distinguere il caso di contradizione apparente o reale.

Infatti, gli stessi geometri utilizzano ben altri criteri oltre quelli della logica formale. Essi non sono completamente tranquilli e sicuri, almeno quando si tratta di verità realmente nuove, se non quando giungono a possedere diverse dimo-

strazioni concorrenti, o l'accordo si stabilisca tra molti pensatori giungenti allo stesso punto per vie diverse, se il resultato resiste alla prova della messa in servizio, infine se è fecondo e attinge nelle stesse difficoltà che suscita od incontra, delle occasioni di affermarsi e di svilupparsi.

Si accorderà senza dubbio facilmente che se tali son già le circostanze reali in matematica, una cosa analoga debba aversi *a fortiori* nelle altre scienze. Così l'esperienza appare da per tutto come il solo procedimento durevolmente verificatore.

Ma le forme logiche non sono tutto lo spirito. La nostra conclusione sussisterà essa ancora, se, seguendo il criticismo, noi lo definiamo mediante un sistema di principi e di categorie più largo e più complesso?

Le principali obiezioni rimangono. Ammettiamo che il criterio di verità consista nell'aggiustamento del dato obbiettivo e delle forme subbiettive. Come esser sicuri nel discernimento delle forme stesse? o nella adattazione della materia alle forme? quale sarà il criterio del criterio? Da che cosa sapremo mai se esso è stato correttamente applicato? Qui ancora, il ricorrere all'esperienza appare indispensabile.

E poi lo spirito non è una *cosa* definibile staticamente, una immutabile *natura* data una volta per tutte. Esso è essenzialmente vita, durata, potenza di trasformazione e di progresso, in una parola attività plastica e libertà creatrice. Gli stessi principi logici, a maggior ragione tutti gli altri, appaiono oggi come opera sua, per certi aspetti contingenti: suscettibili di sviluppo e di modificazione, relativi a dei postulati soggiacenti rimasti talvolta nella penombra. Si comincia a scoprire che l'invenzione è la vita stessa del pensiero.

Orbene, l' invenzione, nel vero senso della parola, è la capacità di liberarsi, di sormontarsi sempre, senza alcun limite assoluto, imposto da un codice eterno ed intangibile.

Osserviamo che lo scopo dell' esperienza è assai spesso, non di applicar dei principi preesistenti, ma di *fare* dei principi nuovi. Ogni scienza deve trovare, da sè stessa, i suoi propri criteri, il genere di certezza e di verità che le convengono. Havvi qui una specie di relatività reciproca, di circolo vizioso, come quelli che presenta costantemente la vita. Ogni scienza è ricerca di verità, ed ogni scienza peraltro vede il suo ideale di verità uscir gradatamente dalla sua stessa ricerca.

Per le vie più diverse, giungiamo sempre alla stessa conclusione: necessità dell' esperienza, dell' azione vissuta, della prova mediante la durata. La verità non è predeterminata, sia nelle cose, sia in noi. Noi dobbiamo farla e farci. E non è possibile definirla che nello e mediante lo sforzo stesso di verificazione; e non enumerando dei caratteri enunciabili in precedenza, una volta per tutti.

*
* *

È ben tempo di conchiudere.

La verità si definisce in fin de' conti, mediante il seguente doppio carattere:

1. *Essa resiste in modo durevole agli assalti della critica, alla prova della messa in uso.* D' altronde, di qualsiasi genere di critica si tratti, ogni scienza, ogni disciplina deve precisarlo per suo conto alla luce della sua propria esperienza: ed è in tal modo che la verità comporta dei gradi e delle qualificazioni. Ma, in ogni caso, una critica semplicemente discorsiva e riflessa, che si limiti a contemplare le cose dal difuori e si pro-

segua nel silenzio del gabinetto, non basta mai: a questa critica puramente intellettuale, occorre unire una critica vissuta, una critica in azione, in breve, un saggio di funzionamento.

2. *La verità è feconda e vivificante; essa si giudica dai suoi frutti, dai servizi che rende, dai progressi che suscita, in una parola dalla felice influenza che essa esercita sul corpo intero del sapere.* È là insomma una applicazione della massima evangelica: *A fructibus eorum cognoscetis eos.*

Ogni verità somiglia a quella che talvolta suol chiamarsi la verità morale. La si riconosce dalle sue opere, da' suoi effetti. D' onde risulta che non potrebbesi definirla indipendentemente dalla sua durata.

I metodi di discernimento che insegnano una Santa Teresa o un S. Giovanni della Croce, appena trasposti, si volgono in regole di verificazione scientifica più profonde di tutte le regole della logica astratta.

Inoltre, la verità non ha nulla di statico. Non è una *cosa*, ma una *vita*. Non è tanto il carattere di certi *risultati*, quanto quello di certi *progressi*. È meno un *termine* che una *crescenza*. Il meglio di ogni sistema sta nel preparar quello che lo sorpasserà un giorno. Il vero valore di un qualsiasi resultato è un valore di transizione: esso viene dall' avvenire che esso asconde in sè ed incomincia, dal movimento che lo attraversa e prende corpo in lui un istante. Del resto, non si tratta per niente di cambiamento radicale, disordinato, incoerente, rivoluzionario: la verità, come la vita, è seguito, evoluzione, continuità tradizionale.

Da ciò che precede nasce una conseguenza, cioè che l' uomo non può fissarsi nella verità, come non lo può nella virtù. Egli deve sempre

fare uno sforzo, sempre conquistare, sempre rinnovarsi e rinascere. Appena si arresta, egli decresce; e la verità gli sfugge. Il suo destino è più una *verificazione sempre crescente*, che non una *verità fatta*. Noi siamo *in via*. Il riposo nel possesso immutabile non è di questo mondo.

Se vogliamo conservar l'immagine classica di un equilibrio, dobbiamo comprendere che la verità è un *equilibrio dinamico*, uno di quegli equilibrî mobili che non sussistono che pel fatto stesso del movimento. Ciò che havvi di stabile in essa, è prima di tutto una orientazione, un senso di sviluppo. E ciò torna a dire, in fondo, che la verità è spirito.

Se si permette ad un matematico una metafora matematica, dirò che *la* verità somiglia ad una curva *le cui* verità ne son le tangenti. Ogni tangente presa in sè, allo stato isolato, come una cosa definitivamente fatta e che basterebbe a sè stessa, si allontana molto dalla curva, salvo in un sol punto. La direzione che essa indica, momentaneamente vera, divien falsa a lungo andare. Ma l'insieme delle tangenti disegna un inviluppo la cui curvatura traspare nella loro successione.

La stessa immagine ci dice ancora che la verità è un carattere dei sistemi più che delle parti che li compongono. La verità di una proposizione particolare consiste nel rapporto nel quale questa proposizione sta col sistema totale del pensiero e della vita. Essa si misura dalla solidarietà che si stabilisce mediante l'inserzione dell'una nell'altro. Essa può definirsi *correlazione e accomodamento reciproco della parte al tutto*, o, se si preferisce, *riflesso del tutto sulla parte e reazione fecondante della parte sul tutto*.

Concludendo, la vera certezza è vita, divenire, evoluzione, progresso. È un *atto* che implica svi-

luppo e durata, non uno stato di immobile possesso. Essa è *pratica*, nel senso ampio della parola è una esperienza che si prolunga con fecondità, una prova che riesce. Essa ha un carattere *intensivo:* è un movimento di sintesi crescente, un accrescimento vitale in profondità in coerenza in complessità. Non immaginiamolo come l'inerzia di un riposo finale, ma piuttosto come una stabilità dinamica. In lei non v'ha di permanente che una direzione. L'analogia colla virtù, la santità è profonda. Anch'essa, lungi dal poter mai fissarsi, non esiste in realtà che nello sforzo stesso che si fa per conquistarla. La sua genesi può esser paragonata all'esperienza morale: paragone reciproco i cui due termini si rischiarano l'un l'altro. Qui e là, necessità di opere effettive per il discernimento: ecco ciò che noi sovra tutto riterremo.

Da ciò risulta che una certezza particolare, una certezza del dettaglio, è sempre e forzatamente *relativa, revisibile, provvisoria, perfettibile.* Non v'ha piena ed intera certezza che negli insieme, pienezza misurata alla stregua degli insieme stessi. Scienza e filosofia, non raggiungono, in somma che dei *gradi di verità*, non la verità assoluta, che esse non afferrano altro che come una direzione di sforzo, una orientazione di progresso.

Ogni verità di dettaglio, ogni certezza particolare è un momento, un'epoca, uno stadio. Poco a poco esse si trasformano e cambiano. Ma costituiscono un *seguito*, una *evoluzione*, come nella storia della vita. Havvi progresso e continuità da un termine all'altro, e l'assoluto propriamente detto appare nella convergenza dinamica della serie.

Indichiamo chiaramente, in fine, la singolare difficoltà che presenta il problema della certezza.

Essa consiste in questo: come esser mai sicuri, fin da ora, di ciò che non sarà da noi vissuto che più tardi, di ciò che oggi sfugge persino alla più vaga previsione? Ad ogni certezza attuale si può, a quanto sembra, opporre sempre lo sconosciuto e le possibili rivelazioni dell' avvenire. Questa è la difficoltà in questione. Questa difficoltà nasce dal fatto che si pretende stabilire la certezza al difuori della durata, e che si vuol pertanto che essa sia durevole. La contradizione è in tal modo nello stesso enunciato. L' errore iniziale è quello di voler attribuire la certezza, che implica vitalità, ad una opera che, d' altro lato, si considera come compiuta, finita, ormai immutabile ed intangibile, ferma nella sua struttura e nel suo contenuto. Come potrebbesi cogliere, in tal modo, in un istante matematico, incorporeo nel suo fondo, la durata vivente che, per sua stessa essenza, è negazione di un tale istante? Per ciò che riguarda poi un qualsiasi tentativo di innalzarsi al disopra del tempo, fino ad una eternità di riposo trascendente ogni vicissitudine, esso è condannato in precedenza: poichè noi e le nostre opere apparteniamo inevitabilmente al mondo mobile della durata.

La vera soluzione, lo ripeto un' ultima volta, sta nel non definire la certezza al difuori della durata. La vera certezza è un *progresso*, non una *cosa*. Essa è la continuità di una evidenza, come la verità è la continuità di un successo. La sua genesi somiglia al lavoro della vita: adattamento graduale, assimilazione conquistatrice, organizzazione progressiva, unificazione espansiva e durevole. Si può concepirla come la vita stessa del pensiero in quanto essa si sviluppa e si accresce, o piuttosto, come la confidenza di questa nelle sue forze di espansione e di durata. La si possiede nella

stessa misura che la si vive, o che si lavora incessantemente per sempre più realizzarla.

Esser certi di una verità, è seguire senza posa il movimento che la costituisce e che conduce sempre più lontano di risultato in risultato. Il dubbio nasce da una riflessione che si ferma su un resultato considerato staticamente e che si sforza di scoprire una verità definitivamente acquisita; ma l'azione che si conserva azione, non saprebbe mai dubitar di sè stessa. Se ci innalziamo infine di un gradino nell' ordine spirituale formuleremo allora la tesi finale: *ogni vera certezza, è una fede.*

INDICE

Prefazione . . . . . pag. 5
Scritti di E. Le Roy 25
Principali scritti su E. Le Roy 27
Introduzione 29
I dati del senso comune 32
Appendice su la nozione di verità 103

88009

MUSEO CIVICO DI BASSANO

19.54